constantin noica

trei introduceri la devenirea întru ființă

colecția eseuri

COLECȚIA ESEURI



EDITURA UNIVERS, BUCUREȘTI,

Coperta de DOINA ŞTEFLEA

CONSTANTIN NOICA

TREI INTRODUCERI LA DEVENIREA ÎNTRU FIINȚĂ

CUVÎNT ÎNAINTE

DINTRE CELE TREI INTRODUCERI CUPRINSE ÎN volum, cea dintîi a fost cu adevărat scrisă ca o introducere la lucrarea *Devenirea întru ființă* (ed. Științifică, 1981), în speță la prima ei parte, „Încercare asupra filosofiei tradiționale". Încheiată ca și aceasta în preajma anului 1950, ea a fost totuși lăsată deoparte la tipărirea lucrării, nu numai ca fiind prea întinsă, cu cele patru capitole ale ei, dar și prea răspîndită față de albia gîndului principal.

De astă dată autorul vrea să pună în lumină tocmai răspîndirea gîndului. De aceea el adaugă *Introducerii*, tot ca introduceri la gîndul său, însemnările despre timpul „devenirii stimulate", împletită cum este cu tema devenirii întru ființă, precum și încercarea despre o sculptură, în ființa statică a căreia i s-a părut că poate citi o devenire.

Devenirea întru ființă este un nume. Filosofia reprezintă îndeletnicirea cu simple nume și cuvinte, au spus detractorii ei. Nu cumva au dreptate ? Și nu cumva au mai multă dreptate decît cred ? Căci e destul să-ți amintești de un loc din *Sofistul* lui Platon (253 a), spre a vedea ce uimitor lucru poate fi cuvîntul. Vorbind despre genurile de realitate și îmbinarea lor posibilă, anticul spune că se întîmplă cu ele ceva asemănător literelor, în rîndul cărora unele se armonizează între ele, altele nu, în timp ce vocalele circulă prin toate și le leagă pe toate. Așa fac genurile de realitate, unde genul lui „a fi" circulă prin toate, și la fel se întîmplă cu unele cuvinte.

Filosofia ar putea fi, atunci, încercarea de a găsi acele cuvinte care sînt liantul lucrurilor și gîndurilor, *vocalele* lor. Că nu au sens prin ele însele ? Dar atunci cum se face că *dau* sens și modelează ? Poate că ele însele își capătă sens dînd altora ; sau poate că, posedînd un sens deplin

de la început, n-ar avea decît unul, pe cînd lor le-ar trebui, pentru cuvenita lor întrebuințare filosofică, să le aibă pe toate. Cuvîntul însuși își încearcă devenirea întru ființă prin filosofie.

Dacă însă devenirea întru ființă este ori nu o vocală a lumii și o vocabulă a dreptei filosofări, n-o poate ști cel care a rătăcit cu ea prin lume. „Noi nu suntem stăpînii limbii", spunea Eminescu. Și cu siguranță noi nu sîntem stăpînii cuvintelor, atunci cînd le închipuim, ca autorul de față, plecate să îmblînzească lumea.

AUTORUL

1983

ÎNTÎIA INTRODUCERE

Certitudinile filosofiei față de incertitudinile științei. *

ȘTIINȚA, CE NUMĂRĂ ATÎTEA TRIUMFURI LA care filosofia n-a contribuit cu nimic, duce astăzi la o criză de care iarăși filosofia nu e responsabilă cu nimic. Știința a creat, anume, un fel de univers închis, un *univers teoretic închis*. Sîntem astăzi sufocați de teoretic, acesta e faptul. S-a crezut la un moment dat că putem ieși din teoretic prin tehnic ; dar tehnicul nu este prin el însuși (doar prin folosință) o formă de practic, ci un mod de-a fi sau de a întrupa teoreticul.

Trebuie să acceptăm lucrul acesta, dacă vrem să dăm socoteală de criza la care a putut duce știința, nu filosofia : produsele tehnicii sînt, în fond, abstracțiuni. Un tramvai, de pildă, este o abstracțiune ; un ceasornic, un motor în patru timpi, un agregat industrial — sînt o abstracțiune. Evident, o abstracțiune *materializată* ; dar tot abstracțiuni rămîn. Într-un tramvai se pot întîmpla lucruri concrete, pentru viața insului ; cu un agregat industrial, lucruri concrete pentru viața societății și chiar a naturii ; dar tramvaiul și agregatul rămîn o abstracțiune, odată cu toată creația tehnică. Trăim, cu această creație, într-o lume de abstracțiuni, iar pînă și copiii ni-i creștem printre asemenea abstracțiuni materializate pe măsura lor, care sînt jucăriile tehnicii mecanice de astăzi.

Caracterul tehnicii de-a fi o simplă aplicare a teoreticului, deci de-a *nu* ne scoate din teorie, a fost

---

* Cu excepția acestui capitol, apărut sub altă înfățișare în colecția „Știință și cunoaștere" (1942) îngrijită de Anton Dumitriu, tot restul *Introducerii* de față este inedit.

subliniat cel mai bine de Kant, în „Introducerea" la *Critica Judecării*, mai ales în prima ei versiune. Kant n-a fost un pasionat al tehnicii, așa cum au fost un Descartes, Pascal sau Leibniz ; el n-a visat, ca ei, să construiască mașini de calculat sau trăsuri cu schelet mai ușor. A înțeles însă limpede, oarecum cu anticipație, natura tehnicului, atunci cînd a cerut, în „Introducerea" amintită, să nu fie confundat cu practicul. Căci tehnicul îi pare altceva decît practicul, care la Kant angajează voința liberă, deci ființa noastră morală : e aplicație. Dar o aplicație, spune Kant, nu te scoate din teoria pe care o aplici. Geometria aplicată e și mai departe geometrie, după cum tot ce a început prin a fi cunoaștere teoretică rămîne cunoaștere teoretică, orice folosință i-am da. Veacul al XIX-lea întreg, cu tehnica lui, a venit să confirme o jumătate de pagină din „Introducerea" lui Kant.

Firește, știința n-are nici o vină, ci doar merite, pentru faptul că alcătuiește, împreună cu tehnica, un univers teoretic închis. Ea a pornit de la cunoaștere teoretică și nu poate rodi decît în această cunoaștere. Dar, dacă teoreticul e destinul ei, el nu exprimă poate și măsura deplină a omului. Iar tocmai de aceea am asistat la o renaștere a filosofiei : ca o reacțiune împotriva teoreticului. Oricît de paradoxal ar părea la prima vedere, *doar prin filosofie ieși din teorie*. (Căci nu mai e vorba de „theoria" greacă, contemplarea dezinteresată a ființei, ci de interesul pentru abstract ca atare.) Ori de cîte ori simțim nevoia să ne întoarcem spre concret, filosofia e în cîștig. Ea nu te depărtează de concret, nu te face să-l părăsești cu adevărat, ci te readuce pînă la urmă în inima lui. Să lăsăm bunul simț să rîdă de filosofie spunînd că este în nori. Cît de în nori a fost totuși restul, cunoașterea noastră, luminile, sau civilizația noastră, se vede bine astăzi. Filosofia singură te coboară cîteodată pe pămînt. De aceea cînd știința,

care ține întreagă de cunoașterea teoretică, vine să anexeze filosofia, sau măcar să se alăture ei, ea nu face decît să încerce, pe cale teoretică, să iasă din teorie. Știința ar cere, în termenii *ei*, o soluție care nu poate fi dată decît în alți termeni.

Dar în ce anume constă „criza științei" ? Oamenii de știință o arată singuri. Este criză — reiese din expunerea lor — pentru că în cîmpul teoretic al științei intervin factori extrateoretici. Să luăm de pildă exemplul indeterminismului. Se ivește, odată cu el, o criză pentru că în mijlocul cîmpului teoretic al științei își vădește prezența un factor nechemat de nimeni și cu desăvîrșire extrateoretic : observatorul. Sau să luăm cazul, de asemenea citat de cercetătorii științifici, al pluralității geometriilor sau pluralității logicilor. De ce mai multe geometrii și logici ? te întrebi. Pentru că, e răspunsul, avem „libertatea axiomatică" : putem alege un sistem de axiome după voie, iar de fiecare dată știința e alta. Dar libertatea este a cuiva, a unui subiect. Dintr-odată reapare, cu amenințarea de criză ce-l însoțește, factorul acesta extrateoretic care e subiectul omenesc.

Dacă s-ar putea generaliza pe temeiul cîtorva din lămuririle ce ni se dau despre criza științei — dar, firește, este numai *un* motiv în joc, semnificativ totuși, — se pare că se petrece un fenomen de criză ori de cîte ori e vorba de prezența, constatată ori nu, a omului. Dealtfel e o întrebare dacă o filosofie a crizei n-ar spune același lucru despre orice alt soi de criză (bursa). Căci ieșirea ciudată a omului la suprafață, în sînul unei ordini stabilite, a creat întotdeauna încurcături. Există, pînă la un moment dat, doar normele zeilor ; există doar valorile obiective ; există doar legile. Și deodată apare omul, ca un factor constant de perturbare ! În orice caz în știință — așa cel puțin cum ni s-au înfățișat lucrurile — pare limpede : știința vrea cunoaștere obiectivă, iar

criza izbucnește uneori pentru că se constată că nu s-a putut rămîne în modurile pure, teoretice, ale cunoașterii obiective. Atunci, știința se adîncește în sine — sau încearcă să iasă din sine. Încotro ? Către filosofie. Căci nu e și filosofia o chestiune de cunoaștere ?

Dar filosofia reprezintă tocmai ieșirea din abstract, chiar dacă trebuie încă privită ca o chestiune de cunoaștere. Știința pleacă de la și vrea să sfîrșească la rațional (luat în înțelesul obișnuit, intelectiv). Chiar criza ei, ea înțelege să și-o depășească pe acest plan. Se mișcă filosofia în același plan ? E adevărat că și ea sfîrșește prin a avea o *expresie* intelectivă ; dar e, poate, o similitudine de limbă și nu una de sens. Filosofia rostește și ea un „pentru că" de pildă, unul asemănător cu cel al științei, dar care, e totuși, în ultimă instanță, altceva decît acesta. Iar acum încep îngrijorările : e filosofia altceva decît cunoaștere ? Este ea altceva decît o pătrundere rațională a lucrurilor ?

De multă vreme filosofia a știut să răspundă, prin exercițiul ei istoric, la asemenea probleme ; dar ele renasc neîncetat, căci în fiecare moment interesul pentru sau contra filosofiei pare a fi mai larg răspîndit decît organul ei.

* * *

Va fi de ajuns să regăsim cîteva tipuri de certitudine filosofică, spre a putea pune în relief natura proprie a filosofiei, așa cum s-a desfășurat ea de-a lungul istoriei, prin opoziție cu natura pur teoretică a științei. Cînd încearcă să-și caute căile, filosofia ne pare a se ridica la trei izvoare de certitudine. Nu e vorba de trei certitudini diferite ; s-ar putea, într-un sens, să fie mai multe, ori nici pe atît. Dar, istoricește, ni se pare că ori de cîte ori și-a pus problema îndreptățirii proprii, filosofia s-a ridicat la trei tipuri de certitudine, care sînt tot atîtea

luări de „conştiinţă de sine“. De la început ea iese deci din teoretic pur ; căci luarea de conştiinţă de sine nu e o cunoştinţă teoretică ci un demers practic, fundamental chiar pentru exerciţiul acestei cunoaşteri. Iar certitudinile filosofiei se vor grupa în jurul a trei tipuri de demersuri, adică trei izvoare :

— conştiinţa existenţei sinelui ca om ;
— conştiinţa existenţei îngrădite a omului ;
— conştiinţa posibilităţii de-a ieşi din situaţia de îngrădire a omului.

1. *Conştiinţa existenţei sinelui* este conştiinţa unei existenţe gînditoare sub o formă oricît de rarefiată : de spirit, logos sau altceva — în exerciţiul filosofiei. Deci nu e vorba de om ca atare, de antropologie pură şi simplă, ci de conştiinţa unei subiectivităţi gînditoare de ultimă instanţă. Nu spunea Schelling că pînă şi absolutul nu poate fi conceput decît ca subiectiv ? Fără o subiectivitate, care de cele mai multe ori e căutătoare şi în criză, fără un dezechilibru între *ceva* şi lume, filosofia e de neconceput. Realiştii nu pot fi înţeleşi decît în lumina acestei perspective filosofice, atunci cînd vorbesc despre nevoia de echilibru (a cui ?) cu lumea. Invocarea subiectivităţii, care în ea însăşi poate duce la excese idealiste, a venit totuşi să arunce o lumină nouă asupra istoriei filosofiei. Căci, în fapt, ea nu exprimă ceva exterior filosofiilor, ci condiţia lor lăuntrică de-a porni, în înţelesul de mai sus, de la conştiinţa existenţei sinelui. Într-un fel sau altul, întreaga filosofie trecută încape în această viziune ; doar presocraticii, Aristotel şi Spinoza par a rezista, pentru motive variate de altminteri. De aceea şi sînt ei singurii care să inspire un dogmatism filosofic oarecare. Toate celelalte filosofii au ceva „sociabil“ în ele ; plecînd de la conştiinţa unei existenţe subiective, ele nu se refugiază atît de exclusiv în unicitatea adevărului, ci rămîn, într-un fel, în comunitatea sensurilor umane.

Conştiinţa aceasta a existenţei omului ca *spirit* a luat o formă cunoscută, tocmai pentru că e excesivă, cu *cogito*-ul lui Descartes. Mai interesant însă ar fi, în locul acesta, *cogito*-ul lui Augustin, sau mai de grabă *dubito*-ul lui ; căci arată şi mai bine decît cel cartezian ce fecund izvor de certitudini este faptul acesta al luării conştiinţei de sine de către om. Augustin spune, într-un loc reputat din *De Trinitate :* dacă devin conştient de faptul că mă îndoiesc, atunci capăt o mulţime de certitudini (pe care Descartes le va reduce mai tîrziu, poate prea repede, la una singură, la *cogito* —, pierzînd toată varietatea de certitudini şi mai ales caracterul lor de a fi obţinute tocmai prin îndoială ; căci la Descartes *sum* are însemnătate pînă la urmă, pe cînd la Augustin accentul cade pe *certus sum*) ; îmi dau seama că *trăiesc ;* că-mi *amintesc* de îndoială ; că *înţeleg* faptul de-a mă îndoi ; că *vreau să fiu sigur ;* că *gîndesc ;* că *ştiu* cum că nu ştiu ceva ; în sfîrşit, că *judec* cum că n-am dreptul să accept la întîmplare lucrurile. Iată deci cîteva certitudini izvorîte la Augustin din faptul fundamental al întîlnirii omului cu sine, chiar sub forma unei fiinţe ce se îndoieşte.

În definitiv conştiinţa existenţei omului exprimă faptul acesta bine cunoscut, că în filosofie e vorba de o reflexiune a spiritului asupră-şi. Oricine trebuie să consimtă că spiritul se apleacă aci asupra spiritului şi că, în timp ce în ştiinţă e vorba despre lucruri chiar atunci cînd se vorbeşte despre om (omul adică e privit ca lucru, aşa cum face deseori şi psihologia, care încetează atunci să fie o disciplină filosofică), în filosofie este vorba despre om, chiar atunci cînd se vorbeşte despre lucruri. Filosofia e o îndeletnicire cu *sinele,* nu cu lucrul. Orice filosofie e a sinelui, s-a spus pe drept cuvînt. Conştiinţa existenţei omului, ca fiind o conştiinţă „de sine", exprimă această regăsire prin filosofie a

spiritului. De aci principalele certitudini ale filosofiei.

2. Dar nu singurele. *Conştiinţa existenţei îngrădite a omului* vine să adauge zestrea ei de certitudini. Însă, mai întîi, cît de întinsă e această conştiinţă a îngrădirii şi ce este ea ?

S-ar putea lesne, şi desigur nu fără folos filosofic, alcătui o istorie a „îngrădirii" omului, potrivit conştiinţei greceşti. În orice caz cu Platon ai din plin simţămîntul îngrădirii spiritului omenesc, şi abia dacă mai e nevoie să amintim de mitul peşterii şi de necesitatea mitului în general, izvorîtă tocmai din îngrădirea spiritului uman. Nici vorbă că Plotin, dar mai ales filosofia creştină, vor afirma şi accentua teza îngrădirii. Toma din Aquino încearcă să descrie un intelect angelic, ca şi unul divin, spre deosebire de cel îngrădit, omenesc. Iar ceea ce este surprinzător e că nu numai pe linia aceasta creştină se vorbeşte de îngrădire. Un Descartes, de pildă, are din plin ideea intelectului creator. (Creatorul n-a voit ceva adevărat, în sensul că adevărul i-ar preexista, spune el într-un rînd ; ci există lucruri adevărate pentru că le-a voit el. Nouă însă adevărul ne preexistă.) La fel o are Leibniz, care arată că există, pentru intelectul nostru, adevăruri „de fapt" pentru că nu putem vedea, ca intelectul absolut, seria întreagă de temeiuri a unui contingent. Kant însuşi nu poate gîndi o minte omenească decît prin comparaţie cu un *intellectus archetypus*. Să amintim şi de Schelling, care arată că totul e răsturnat în intelectul finit : realul îl reprezintă pentru el accidentele iar posibilul e substanţa, în timp ce pentru intelectul infinit ar fi exact pe dos. Iar dacă menţionăm, în filosofia contemporană, pe Heidegger, cu ideea mărginirii omului, avem destule puncte de sprijin pentru a înţelege că e vorba de o temă din trecut esen-

țial filosofică, cu toate excesele pe care le-a putut lua.

E adevărat că tema aceasta a îngrădirii are rezonanțe teologice. Dar unele din problemele teologiei au putut fi mutate pe registrul filosofic. Problema îngerilor, de pildă, este și un fel de problemă filosofică. Nu *existența* îngerilor, dar posibilitatea de-a gîndi naturi superioare nouă, (în cosmos?) e adesea indispensabilă filosofiei. Există — tocmai pentru că omul e ființă îngrădită — un „mit al căderii" și în filosofie. (Dealtfel, dacă mitul e o problemă filosofică, căderea e un adevărat mit al miturilor. Căci de ce am avea mituri, al lui Narcis de pildă, dacă nu am fi ființe decăzute?). Ce „ar fi putut" să fie un lucru, desăvîrșirea către care trimite el, îți explică adesea ce *este* el, nefiind aceasta totuși.

Dar, dacă ni se acordă larga răspîndire în trecut a temei îngrădirii, — cum poate ea deveni izvor de certitudine? Nu e tocmai îngrădirea expresia imposibilității noastre de a atinge planul certitudinilor?

Să răspundem cu un singur caz: cel izbitor și concludent al lui Kant. Pentru Kant, omul are certitudini tocmai pentru că e mărginit. Cunoaștem numai interpretarea lui Heidegger care să explice pe Kant în perspectiva îngrădirii; dar și aceea e prea „heideggeriană". Să rămînem la Kant. În *Critica rațiunii pure,* Kant ar putea foarte bine să spună: ce potrivit este că nu cunoaștem lucrul în sine! Căci dacă am cunoaște lucrul în sine — iar aceasta el o declară — atunci n-am mai ști nimic *a priori* despre natură și o *știință* a naturii ar deveni imposibilă, deoarece numai aprioricul ne dă necesitatea și universalitatea, deci legea. Geometria și fizica ar fi imposibile — și sînt tot afirmațiile lui Kant — dacă intelectul nostru ar fi intuitiv, creator (ca intelectul archetypus); căci atunci n-am mai avea

„forme pure“ și „categorii“. Iar cunoscătorii își amintesc de felul cum sînt soluționate cea de-a treia și cea de-a patra antinomie : tocmai prin aceea că *nu* cunoaștem lucrul în sine ; căci atunci totul ar fi „mecanism“ și n-ar mai încăpea loc pentru libertate.

Dar *Critica rațiunii practice* face la fel, transformînd îngrădirea omului în izvor de certitudine. De astă dată Kant va spune categoric, la finele lucrării : e bine că nu cunoaștem lucrurile în sine ! E bine că nu *cunoaștem* pe Dumnezeu. Dacă l-am cunoaște, ne-ar lipsi „intenția morală“ ; n-am mai avea imperative ; n-am mai acționa din datorie. Dacă am cunoaște pe Dumnezeu, am acționa din teamă sau din speranță. E bine deci că facultățile noastre sînt îngrădite. Chiar „nemurirea“ apare, într-un fel, din îngrădirea noastră ; fiind ființe finite, avem nevoie de un progres moral infinit. Pentru cîmpul moral al omului este limpede, la Kant, că certitudinea o dă legea ; dar o ființă care n-ar fi îngrădită n-ar avea nevoie de lege, căci ar fi străină de orice piedici sensibile. Principii morale, conclude Kant, ar avea toate ființele intelectuale ; doar omul are *obligații.* — Nu este în fond, în perspectiva criticismului, un adevărat elogiu adus îngrădirii ?

În sfîrșit, *Critica Judecării* vine să adîncească acest elogiu. Frumosul și sublimul, spune Kant, fiind moduri de reprezentare „estetică“, o ființă pur intelectuală (lipsită de sensibilitate) nu le-ar avea. Agreabilul există și la animale ; binele e pentru orice ființă rațională ; frumosul singur e numai la om. Judecata estetică dă, așadar, măsura omenescului. Iar la finele *Criticii Judecării,* după ce arătase că singur omul are argumentul teleologic al existenței lui Dumnezeu, Kant aduce o concluzie întocmai celei din *Critica rațiunii practice :* e bine că nu cunoaștem pe căi teoretice divinul ; căci dacă l-am cunoaște, teologia ar precede morala, care n-ar

mai veni dinăuntrul ființei noastre. E bine să fim îngrădiți : cunoaștem moral, deci liber, divinul ; nu teoretic, adică necesar.

Iată deci cum tot ce e certitudine și obiect de filosofare pentru Kant : legea științifică, legea morală, ca și principiile estetice și teleologice, izvorăsc toate din îngrădire. Conștiința îngrădirii omului este, pentru Kant, garanția certitudinilor lui. Iar conștiința aceasta, sortită de obicei să umilească, dă unui Kant accente de trufie. Atît de neașteptate sînt izvoarele de certitudine ale filosofiei !

3. Rămîne ultima grupă de certitudini, cele care ne par a izvorî din *conștiința posibilității de a depăși existența îngrădită a omului*. Căci îngrădirea nu e izvor de certitudine pozitivă pentru întreaga filosofie, așa cum era conștiința existenței omului ; la cei mai mulți gînditori ea rămîne o certitudine negativă. Atunci condiția de îngrădire trebuie depășită, iar filosofia apare adesea ca unul din modurile posibile de ieșire din ea.

Întîi, filosofia nu vede spiritul într-o singură ipostază, cea contemplativă, ci și în cea activă. Iată această modalitate esențial filosofică : dialectica. Expresie a unei tensiuni lăuntrice a spiritului, dialectica e o punere în mișcare a acestuia, spre a-l face să iasă din conflictul cu sine. E proces, nu stabilitate.

Ni se pare deci a surprinde în spirit dualitatea : adevăr închis — adevăr deschis. Spiritul e îngrădit, deci are nevoie de devenirea desfășurării de sine către adevăr. (*Fenomenologia spiritului*, dealtfel, a arătat din plin lucrul acesta). Iar dualitatea o regăsim în toate modurile spiritului : în cunoaștere, ca și în comportare, sau în aprecierea valorilor. Pe planul cunoașterii, de pildă, s-ar putea urmări această dualitate sub forma : cunoaștere propriu-zisă și contemplație. Ni se pare a vedea în cunoaștere un proces, o desfășurare spre ceva nou, care să poată

fi urmărită în opoziție cu actul de fixație al contemplării. Din punct de vedere epistemologic, spiritul nostru trădează în primul rînd o tendință fixatoare, obsesia odihnei în adevăr, nostalgia contemplației ; de fiecare dată, pe fiecare treaptă a dezvoltării sale, spiritul speră a „fi găsit“, a putea să se oprească, a putea să repete. Cum să facă însă spre a nu fi la infinit tautologic ? cum să facă spre a da peste ceva nou ? „cum sînt cu putință judecățile sintetice“ ? Iar în aceasta constă cunoașterea. S-ar putea încerca o adevărată istorie a teoriei cunoașterii în lumina acestei tensiuni intime a spiritului, și poate că orice teorie a cunoașterii nu este decît expresia acestei tensiuni. Pentru că nu ne e dat să contemplăm, în „finitudinea“ noastră, avem nevoie de cunoaștere.

Dar dualitatea revine și pe planul comportării. Sînt cele două tipuri etice pe care le putem găsi ilustrate în fiul risipitor și fratele său. Fratele ar da idealul etic (adevărul, contemplația) : se comportă după norme, ascultă, se supune și binesăvîrșește. De ce nu e totuși bun pînă la capăt nici el ? Iar libertatea fiului vine, chiar vinovată cum este, să întregească supunerea, pînă la urmă la fel de vinovată, a fratelui.

Și nu apare și pe planul valorilor aceeași dualitate ? Valorile pot fi și ele, sau contemplate, sau incorporate în viață, atunci cînd incorporarea lor (ca în artă) nu reușește să fie și contemplarea lor. Cîteodată s-ar putea spune că dualitatea aceasta e manifestă și în planul vieții psihice obișnuite, sau în ordinea „pasiunilor“, în sensul clasic al Tratatelor despre pasiuni. Tristețea, la Descartes și Spinoza, de pildă, ar da : apropierea, participația, procesul, devenirea, pe cînd bucuria ar oferi : izolarea, oprirea, contemplația.

Ce fel de certitudine capătă filosofia din dubla ipostază în care se așază spiritul ? E certitudinea

de-a putea depăşi tocmai această dualitate — ca în artă, ce pare exemplară unor filosofi — şi de-a putea ieşi din condiţia de unilateralitate a ştiinţei, de pildă, ce nu ştie decît de cunoaştere, nu şi de contemplaţie.

În al doilea rînd, însă, unii filosofi încearcă mai mult decît o asemenea legitimă depăşire a îngrădirii, căutînd alte depăşiri, de astă dată lipsite de legitimitate. În ce priveşte intelectul omenesc, de pildă, există o veche obsesie a filosofiei de a obţine o „intuiţie intelectuală". Intuiţia te face să vezi dintr-odată, dar numai individualul ; intelectul vede o infinitate, dar o vede formal, generic, fără divers. O intuiţie intelectuală ar da dintr-odată unitatea şi pluralitatea. Ar da *ideea,* despre care un Schelling spune că se opune conceptului, prin aceea că unifică pluralitatea cu unitatea, în timp ce conceptul reprezintă o simplă unitate *opusă* pluralităţii. Intuiţia omului, ca fiinţă îngrădită, e pasivă, în timp ce intelectul e spontan. Ceea ce rîvnesc unele filosofii este o stare de plinătate în care diversitatea intuiţiei să fie posibilă prin spontaneitatea cugetului. Intuiţia bergsoniană nu e cu totul străină de acest vis filosofic.

Cu cele două modalităţi ale ei, ieşirea din îngrădire nu este o temă universală de filosofare : există gînditori care consimt îngrădirii, cum am văzut că era cazul cu filosofia lui Kant. Dar e o întrebare dacă insuficienţa criticismului, pînă la urmă, nu provine tocmai din acest sens pozitiv dat resemnării şi dacă nu e mai autentic filosofică pornirea celor care înţeleg, cu dialectica, să iasă din îngrădire (Kant însuşi nu voia el oare să-şi întregească partea critică printr-una de „doctrină" ?). Filosofia germană aşa a crezut, cu Hegel, şi n-a făcut astfel decît să regăsească *clasicismul* filosofiei antice.

*　　*　　*

Iată deci care par a fi izvoarele de certitudine ale filosofiei și tipurile de certitudini pe care le dau ele. Am plecat de la știință, arătînd că, în timp ce știința creează un univers teoretic închis, filosofia reprezintă tocmai o ieșire din teorie. Ea nu o poate „întregi“ pe cea dintîi ; dar o poate regîndi, ceea ce este altceva. La urma urmelor filosofia vorbește de certitudini, probabil tocmai pentru că nu e întotdeauna conștientă că le are ; iar știința se îngrijorează de „incertitudinile“ ei, tocmai pentru că trăiește într-un climat de certitudine.

În ce privește certitudinile filosofiei : unele erau certitudinile rezultate din întîlnirea omului cu sine ; altele din întîlnirea lui cu propria sa îngrădire ; și ultimele, din conștiința că sinele său îngrădit poate trimite dincolo de el. Chiar dacă nu ar fi socotite exhaustive în materie de certitudine filosofică, ele sînt în măsură să caracterizeze actul filosofării și să reprezinte criterii de confruntare cu altceva. Dacă, acum, confruntăm această viziune a filosofiei cu știința, ce obținem ? Constatarea că *tot ce e izvor de certitudine în filosofie e izvor de incertitudine în știință.* Ce dă, de pildă, conștiința existenței omului la știință ? Am văzut-o în cazul „principiului de incertitudine“ : aduce *perturbare,* cu termenul științei însăși. Ce ar aduce îngrădirea ? Bineînțeles că *scepticism ;* căci nici un om de știință nu va scoate o cunoștință „sigură“ din faptul că nu cunoaște sigur lumea. Și ce aduce în știință conștiința posibilității de a ne depăși îngrădirea ? Desigur *disoluție.* Căci știința nu practică decît modurile intelectiv teoretice ale spiritului, iar a depăși îngrădirea înseamnă tocmai a-ți da seama că teoreticul este expresia acestei îngrădiri ; că, într-un fel sau altul, el trebuie să lase loc speculativului.

Nu vom spune nici un moment că filosofia singură are certitudini ; dimpotrivă. Dar *acolo* unde ea

întîlnește o formă de certitudine, știința și le pierde pe ale ei. Că tocmai de aceea s-ar putea întregi? În conștiința omului de cultură, desigur; pe planul teoretic al științei, nu. E adevărat că uneori cîte o știință vrea să se prelungească în filosofie („filosofie biologică", „filosofie a fizicii", „filosofie a medicinei" etc.), dar nu obține cu adevărat o filosofie, ci o enciclopedie a propriei sale discipline; „enciclopedie" în sensul imediat etimologic al cuvîntului: se uită în jurul ei să învețe în ce orizont se află. Iar enciclopedia sau filosofia fizicii, a medicinei sau celelalte sînt tot atît de puțin „filosofie", pe cît sînt de puțin „psihologie" așa-numita psihologie a străzii sau a artistului.

Între știință și filosofie e o deosebire de natură. Apropierea care se face de obicei ține de faptul că și una și alta sînt implîntate în cunoaștere. Dar este cu totul altceva cunoașterea ca atare, față de cunoașterea spiritului care cunoaște. Pentru că e întoarcere asupra spiritului sfîrșește filosofia prin a fi a omenescului, a crizei statornic deschise. Dacă filosofia vorbește uneori despre absolut, numai știința are cu adevărat prezumția absolutului.

De aceea *în numele științei* s-a și răzvrătit întotdeauna ființa umană, monstrul acesta de spirit teoretic. Tocmai filosofiei îi revine să caute înțeles și măsură, pentru tot ce ar putea fi nemăsurat în știință. Căci dacă s-a deosebit atît de mult orientarea filosofică de cea științifică în sens obișnuit, nu a fost spre a scuti filosofia de răspunderi față de cultura omului, mai ales față de cultura științifică a omului de astăzi; a fost spre a arăta că numai ea are răspunderi față de știință, pe care trebuie s-o cunoască și înțeleagă, din perspectiva *ei* filosofică; în timp ce știința se poate lipsi de orice, cum s-a lipsit de zei — dar și de om.

Structura oricărui sistem filosofic

FILOSOFIA ARE DECI UN CÎMP PROPRIU DE cercetare. În acest cîmp propriu ea crede că poate atrage orice conștiință gînditoare. E presupoziția tuturor filosofiilor că, dacă e consecventă, orice conștiință e silită să devină, trecînd prin anumite etape, una filosofică. Orice conștiință poate fi întoarsă de aici către altceva. Aceasta înseamnă că în planul de „aici", al vieții și semnificațiilor obișnuite, există cu adevărat făgăduința unor sensuri mai adînci ; și că nu trebuie decît răbdarea, consecvența, suflul gîndirii filosofice spre a face trecerea.

În fapt mai trebuie ceva : punctul de plecare. Toate filosofiile au această îngrădire a punctului de plecare. Una singură pare a avea indiferența alegerii : filosofia platoniciană. Și una din seducțiile platonismului constă tocmai în aceasta, că Socratele platonic pleacă de oriunde. E aproape miraculos să vezi pe Socrate discutînd cu oricine, despre orice, acceptînd orice punct de plecare și sfîrșind în același loc, la Idee. Dar acesta e privilegiul filosofiei care invocă Ideea drept miez al realului, coincidență a realului cu esențialul. Orice altă filosofie, în măsura în care nu vrea să fie platoniciană, adică în măsura în care lasă ideea să fie instrument și nu o face obiect, nu mai are de la început concidența dintre real și esențial, deci trebuie să „construiască" de la unul la altul. De aceea oricare, chiar dacă lasă să creadă că pleacă de oriunde, pleacă în realitate de la un moment privilegiat („Toți oamenii năzuiesc din firea lor spre cunoaștere", începe Metafizica lui Aristotel ; „Cogito", e începutul lui Descartes ; „Toată cunoașterea noastră începe cu experiența, dar nu

izvorăște *din* ea“, spune Kant : „Lumea este reprezentarea mea“, începe Schopenhauer).

Un asemenea moment privilegiat pare, pentru bunul simț, *acordul* dintre oameni. Ce-i unește nu poate fi decît adevărul, deci s-ar putea porni de aci, de la una din tezele sau toate tezele asupra cărora ei sînt de acord. Eroarea pare ceva aberant, excepția. Regula ar fi gîndirea justă, și chiar dacă gîndirea eronată e mai frecventă, spune bunul simț, chiar dacă numărul excepțiilor depășește frecvența regulii, este un fapt că, odată ivită, gîndirea justă obligă la acord. Tendința obișnuită este deci de-a căuta adevărul, sau punctul de plecare, în acordul oamenilor. E drept că un Descartes se întreba într-un rînd de ce ar fi dat adevărul de cei mulți și nu de cei puțini ? În aparență, acordul, ca moment privilegiat, ar fi astfel desființat ; dar în fapt, era vorba doar de restrîngerea lui la cîțiva care gîndesc cu adevărat „metodic“. Și astfel acordul rămînea criteriul, chiar dacă acum era acord al celor puțini.

Restrîns sau generalizat, totuși, acordul *nu* ne pare a oferi un punct de plecare care să oblige orice conștiință. A obliga o conștiință înseamnă tocmai a-i obține acordul. Nu poți deci presupune și lua ca punct de plecare ceea ce vrei să obții. Nu poți spune cuiva : trebuie să fii de acord, de vreme ce toată lumea e de acord. Cel mult poți să-i spui : fiind de acord cu ce susții, te voi sili să fii de acord cu ceea ce susțin eu. Căci e destul să întîlnești un : nu sînt de acord că toți oamenii sînt de acord, ca dezacordul să apară. În această privință dezacordul este într-o situație mai bună și este preferabil să se plece de la el ; căci afirmația : „sînt de acord că există dezacord între oameni“, lasă dezacordul valabil ; iar opusul ei : „nu sînt de acord că oamenii sînt în dezacord“, face dezacordul valabil încă, fiind ea însăși expresie a unui dezacord. Acordul poate fi

pus în discuție, dezacordul nu, de vreme ce prin simpla punere a lui în discuție ar fi un dezacord, deci o afirmare a lui.

Este sofistică aci ? Poate. Dar e şi un avertisment, de a nu lua drept punct de plecare, pentru trecerea de la conştiinţa obişnuită la cea filosofică, un acord pe care în fond și conștiința filosofică nu face decît să-l caute, nu să-l presupună. Dacă însă tema acordului între oameni se propune cu atîta ușurință ca un punct de plecare posibil, este pentru că pune în joc de la început rațiunea. Acordul dintre oameni ar fi pe bază de gîndire ; mai mult încă, pe bază de gîndire adîncită, una ajunsă în zona unde deosebirile de expresie şi prezentare cad. Şi punctul de plecare al filosofiei nu poate fi oriunde : trebuie să rezide într-o evidență rațională, într-o afirmație rațională, sau, cel mai bine, în rațiune însăși.

Dar dacă rațiunea figurează în acord, ea este cu atît mai mult în dezacord, — și iată propunîndu-ni-se cu adevărat ca punct de plecare dezacordul ! Acordul poate fi și nereflectat, neîntemeiat rațional, simplă adeziune ; dezacordul însă trebuie să invoce întotdeauna rațiunea. Ești împotriva a ceva *pentru că*... Dezacordul este negația, deci determinarea, definirea de sine, justificarea gîndului propriu pînă la transparența rațională. Rațiunea însăși e cea care spune acum „nu" și care arată *de ce* nu ; dar în același timp arată *de ce* da, deci spune acum „da". Se ivește atunci în sînul dezacordului o rațiune mai cuprinzătoare decît în acord, una deopotrivă a lui da și a lui nu, una care nu se afirmă pe sine fără să nege și nu neagă fără să afirme. E rațiunea înfruntării logice, rațiunea dialogului. De ce nu ar fi *dialogul* momentul privilegiat pentru trecerea de la conștiința obișnuită la cea filosofică ? Și dacă e așa, nu e oare de căutat punctul de plecare în *dezacordul* oamenilor, în cearta acesta purificatoare de conștiințe ?

Dialogul poate cu adevărat constitui un punct de plecare, în măsura tocmai în care angajează logos-ul, rațiunea. Nu pleci de oriunde din lumea aparențelor spre cea a esențelor, ci de acolo unde instrumentul care duce la esențe, rațiunea, este activ. În fapt, dialogul a părut efectiv să constituie un început de drum : de pildă sub forma obișnuită a dialogului între oameni, la Platon (de aceea și putea porni „dialogul" platonician de oriunde, de la discuția cu oricine), sau sub forma hegeliană a dialogului rațiunii cu sine. De fiecare dată însă nu se rămînea la dialog, ci se ajungea la dialectică ; dialogul adică ducea la un acord provizoriu, care se rupea din nou, spre a se reface pe o treaptă superioară. În realitate dialogul se dovedea astfel a fi, ca dialectică, o metodă și nu o situație inițială. Se pleca *prin* dialectică de aci (Socrate) sau din absolut (Hegel), spre esență și absolut. Nu însă *metoda* dialogului, ci *faptul* lui ne interesează ca punct de plecare. Confruntarea aceasta a unei conștiințe de gîndire cu alta devine, tocmai pentru că e confruntare și adîncire în sine, o confruntare a rațiunii cu ea însăși. Principalul ne pare deci în dialog dezacordul, tensiunea, nu destinderea dialectică. Pentru Platon și, firește, nu numai pentru el, din dialog adică din confruntare, conflict, contradicție, iese un adevăr. Dar aci conflictul ce invocăm rămîne conflict; e un dialog ce nu duce la dialectică, la mișcare comună celor doi. Sau dacă se constituie o dialectică, e deocamdată una fără ieșire. E ceartă, încleștare, războiul heraclitean. Acesta e faptul dialogului și *el* ni se oferă ca punct de plecare.[1]

---

[1] Hegel reproșa lui Kant că are doar un sens *negativ* pentru dialectică. Lui în schimb i s-ar putea întîmpina că aduce prea de grabă unul *pozitiv*. *Între* negativul și pozitivul dialecticii stă faptul ei brut, dialogul, diviziunea, spărtura rațiunii. *El* ne pare fundamental.

Nu plecăm deci de oriunde, căci dialogul acesta peste care domnește dezacordul angajează rațiunea însăși. Dar într-un sens plecăm *de oriunde*, căci neînțelegerea, disputa, afirmarea de sine și negarea celuilalt, constituie spectacolul zilnic al vieții conștiente. Plecăm de la banalul confruntării și al certei. De la conștiința fiecăruia că a avut dreptate, sau că are dreptate în ce spune și ce este. Plecăm de la epitaful care s-ar putea așeza pe orice mormînt și care poate defini orice viață : „Aci zace un om care a avut dreptate".

1. Există sensuri impersonale. Obiectivitate

Oamenii *nu* se înțeleg între ei, de aci ar putea începe un sistem de filosofie, de la acest imediat al vieții. (Dar începutul este doar propedeutic, nu încă filosofic.) Nimeni nu cedează, nimeni nu se lasă convins. Fiecare își urmărește gîndul pînă la capăt. Sau mai exact, gîndul tinde să se desfășoare pînă la capăt în el. Nu ai o idee, ci într-un sens o idee te are. Te confiscă, te folosește la maximum, în slujba ei cum ești, — iar la urmă, deși nu ți-ai făcut dreptate, tot ea te ține în picioare. „N-am spus exact ce trebuia!" exclami. Nu: ceea ce trebuie nu s-a spus exact în tine. (Aci conștiința comună cade într-un fel de „idealism obiectiv".)

E ca și cum, dincolo de cel care gîndește și ar da socoteală de ce gîndește, ar exista gîndul! El răzbate dintr-odată în faptul, esențial uman, al dialogului. Iar aci dezacordul spune mai mult decît acordul. Oamenii s-ar acorda, poate, dar dincolo de ei e ceva care-i îndeamnă să reziste. Există parcă sensuri, logos-uri, cu o desfășurare proprie și cu un mecanism lăuntric de care nu răspunzi. Desprinse de logica noastră individuală plină de nesiguranță, ele se dezvoltă sub semnul rigorii. Poți să nu le in-

voci, să le lași „acolo“, negîndite ; dar dacă le gîndești, dacă le încorporezi în gîndul tău, trebuie s-o faci pînă la capăt.

La fel resimte conștiința noastră individuală (căci de ea este încă vorba) ceea ce s-a numit uneori „spiritul obiectiv“. Trăim unele stări cu sentimentul că le trăim în propriu ; dar sfîrșim prin a simți că ele ne trăiesc pe noi. O carieră, de pildă, își are logica ei, desfășurarea ei. Intri în ea cu sentimentul că vei pune o pecetie peste lume ; în realitate lumea pune o pecetie peste tine. O limbă pe care o vorbești este mai puțin un instrument ce-ți stă la îndemînă, cît o vorbire care *se* rostește prin tine ; îi simți rigoarea, logica, spiritul, limitele. Sau iată instituația căsniciei, tabernacolul acesta a două inimi care au voit să fie una singură. Ele nu vor fi una singură ; dar nici nu vor rămîne, ca într-o bună aritmetică, două. Încetul cu încetul va apărea un al treilea, spiritul obiectiv al căsniciei, ceva impersonal, comun, universal valabil, un fel de a trăi *ca* alții, un fel de a trăi, propriu vorbind, viața altora, o căsnicie în genere.

„Cine-i acel ce-mi spune povestea pe de rost... ?“

Nu e nimeni, e lucrul însuși în desfășurarea lui. Așa era limba, așa e gîndul, pe care-l simți trezindu-se acum la viață, în dialog. Prin noi *se* spune ceva, prin noi *se* gîndește ceva, parcă. Există, într-un sens, o gîndire negîndită. Nu-i o regiune de idei gata făcute, din care cugetul ar veni să aleagă una sau alta ; nimeni nu le-a gîndit, și ele nu-ți pot apărea ca obiectivări ale cine știe cărui spirit uman sau divin. E vorba de experiența de gîndire imediată, în care simți că, fără să fi fost nici un subiect gînditor care să gîndească ideea aceasta, ea *trebuie* gîndită așa, ca o rezolvare geometrică. Sensurile acestea nu există, e drept, decît în măsura în care sînt gîndite ; dar subiectul de gîndire nu decide de ele, ci sensurile de el. Fiecare cuget pare

a incorpora mai mult sau mai puțin dintr-un logos ; este, pe cît poate, logos-ul acela.

Nu spunem despre unele vieți că sînt „jumătăți de vieți“ ? unele gînduri că sînt „jumătăți de gînduri“ ? Dar nu am putea vorbi despre jumătate dacă n-am simți aci necesitatea întregului, rigoarea lui. Viața aceasta, gîndul acesta ar fi trebuit să fie așa. Dacă nu sînt, cu atît mai rău : sînt o jumătate de viață, de gînd. Totuși ar fi trebuit să fie un întreg. Măsura noastră, pentru oameni şi gînduri, este tocmai această „integralitate“. A fost un om întreg ; era un adevărat părinte, om. (A aproximat bine Ideea de om, s-ar spune cu Platon.) Măsura noastră e deci fidelitatea față de o „idee“. Dar ce e altceva sensul, logos-ul, decît această fidelitate față de un gînd, consecvența pînă la capăt întru el ? De aceea ființele superioare (ca și gîndurile superioare) ne par cele care încorporează un singur logos. Oamenii obișnuiți și gîndurile obișnuite sînt încrucișări de logos-uri, de sensuri ; se întretaie, în sînul lor, tot felul de direcții și de promisiuni, care fac un fel de viață și un fel de gînd, dar nu o viață adevărată, nici un gînd adevărat. O ființă superioară e una în care ideea e transparentă. Una în care — ca într-un dialog, unde oamenii nu se înțeleg dar se explicitează din ce în ce mai mult — este dus pînă la capăt gîndul.

Avem deci, fiecare, ca și un caracter de reprezentanță, simte conștiința comună, devenită în felul ei „lucidă“. În momentul în care crezi că vorbești la persoana întîi, *te* auzi vorbind. Dintr-odată, în experiența imediată a dialogului, realizezi că ai o anumită stabilitate interioară, pe care ți-o dă altceva decît voința de-a o avea. Ai vrea uneori să-ți bați joc de lucrurile pe care le spui, de atitudinea sau argumentul pe care le aperi, dar simți pînă la urmă că nu tu le aperi pe ele, ci ele te apără pe

tine : te apără de destrămare, de pierdere de sine. Ești ceva, ca ființă gînditoare, în măsura în care dai gîndului consistență. Iar dacă nu i-o dai, el încă o are : argumentul va reapărea a doua zi, cum o arătam, mai bine formulat, mai închegat, solicitîndu-te să-i dai din nou expresie. Dialogul s-a încheiat, și celălalt nu te mai ascultă, de vreme ce n-ai spus lucrul la timp. Dar „*trebuie* să i-o spun !“ exclami, și „trebuie“ acesta înseamnă că a intrat în joc un al treilea, impersonalul.

Există într-un cuvînt — sau cel puțin avem noi, conștiințele individuale, impresia că există — sensuri obiective și impersonale în experiența subiectivă a dialogului. Nu poți să invoci cuvîntul fără să invoci rațiunea și argumentul. Logos înseamnă în grecește și cuvînt, și rațiune, și argument. Ce trebuie să fie însă cu adevărat acest „argument“, dincolo de sensul minor, cazuistic, de azi, o poate oricînd arăta necesitatea de a traduce astfel în limbile moderne acel „logos“, din fruntea tragediilor sau comediilor antice. Așa își intitulau anticii subiectul piesei, rezumatul ei, pus în fruntea manuscrisului, iar modernul nu poate traduce decît prin „argument“. Argument nu înseamnă deci numai argumentare, motivare ; este și : țesătura de idei, desfășurarea de idei. Așa cum se vorbește de argumentul unei piese, se poate vorbi de argumentul unei vieți, țesătura ei de idei, „subiectul“ ei. Aceasta înseamnă deci logos : rațiune lăuntrică, desfășurată, a unei existențe reale (viață umană) sau ideale (gîndul uman) ; nu numai formă dar și conținut. În afară de cuvînt și rațiune ca formă, logos înseamnă și rațiune a conținutului. Iar grecii lasă un singur cuvînt să exprime trei lucruri, căci *sînt* efectiv trei lucruri laolaltă aci. Prin dialog, care e vorbire, am angajat rațiunea, care e formă, și argumentul, care e materie.

2. Sensurile nu apar ca simple idei ci ca organisme logice. Rațiune

Orice cuget este deci purtător de sensuri, de logos-uri, — simte, la această treaptă, conștiința comună. Dar dacă logos înseamnă cuvînt, rațiune, *argument,* sensul pe care-l percepi îndărătul fiecărui cuget în act nu mai este o simplă idee. Ceea ce invocă un cuget, în momentul în care se pune în slujba unui gînd, este un ansamblu. Chiar expresia curentă de „am o idee“ înseamnă în realitate : am un *lanț de idei.*

Prima noastră experiență logică, întîia întîlnire cu logos-ul, reprezintă astfel întîlnirea cu *complexul,* nicidecum cu simplul. Nu există element, la începutul experienței logice : concept sau judecată, și elementul nu poate da nici mai tîrziu măsura logicului. E poate o greșeală că se studiază cu precădere, în logică (în cea clasică), noțiuni, produse izolate, sau acte de gîndire, în loc să se studieze în primul rînd structurile logice. Dimpotrivă, ni se va părea că o conștiință logică se naște abia prin raționament, adică prin operația cea mai complexă a logicii obișnuite. Dar deocamdată chiar raționamentul apare ca o schemă și ca un proces logic simplificat. Ceea ce întîlnește cugetul, odată cu logos-ul pe care-l descoperă în sine, este o adevărată structură logică.

Conștiința individuală găsește acum *logicitatea.* Totul ține laolaltă, în regiunea în care a pătruns, totul se organizează într-astfel încît alcătuiește un adevărat cîmp logic. Aceste cîmpuri sau aceste structuri logice sînt cele ce trezesc pentru întîia dată cugetul la gîndirea organizată. Așa cum resimți o „situație“ metafizică, sau una estetică, așa resimți și una logică. Aci e o vînă logică. Nu e nici concept, nici judecată, nici raționament ; e un cîmp, sau o structură, în sînul căreia vor apărea, sau din care se vor desprinde, toate acestea.

În primul moment, însă, conştiinţa logică e conştiinţa acestui *ansamblu organizat,* iar nu a pieselor din care se compune el. E conştiinţa acestui complex care „ţine". Simţi logos-ul că se desfăşoară ca o devenire ; dar o devenire sigură de sine, care nu se pierde şi *ştie* că nu se pierde, căci are cu sine în fiecare moment al ei conştiinţa întregului. De aceea şi vine totul să o confirme în desfăşurarea ei. Cu fiecare pas devenirea aceasta a logos-ului edifică. Dacă ai găsit vîna, atunci fiecare pas pe care îl faci e pe urma ei. Descoperi, bucată cu bucată, ceva ca şi dat. Logicitatea e resimţită ca o adeverire de fiecare moment, ca o succesiune de „date" înăuntrul unui dat iniţial. Datul acesta se reface acum, piesă cu piesă, se redeşteaptă la viaţă. Dacă ai regăsit un oscior, ai regăsit tot restul.

Logos-ul nu este deci idee, cît un organism logic ce se trezeşte la viaţă. Cel puţin aşa îl înregistrează conştiinţa individuală acum. Fiecare din sensurile care comandă cugetul îi pare un adevărat organism logic de-sine stătător, cu o creştere şi împlinire proprie. De aceea şi sînt sensurile acestea atît de stăruitoare : nu cedează pînă nu s-au desfăşurat pe deplin. Nu numai că lumea sensurilor îţi apare ca o lume de organisme în locul uneia de elemente, dar organismele ele însele au caracterul acesta de a fi *în act.* Ideile — luate în accepţia acesta de ansambluri organizate de idei — sînt primejdioase uneori şi fecunde aproape întotdeauna tocmai pentru că sînt deveniri, desfăşurări. E, în ele, ceva din creşterea unei plante care răzbate, trebuie să răzbată, în ciuda oricărei rezistenţe exterioare. De îndată ce ai o „idee" eşti un termen exploziv pentru realitatea înconjurătoare : ai consecvenţă.

Acest spirit de consecvenţă e ceea ce se numeşte de obicei : raţiune. A desfăşura, a înlănţui („ces longues chaînes de raison", spunea Descartes), a face posibilă o concluzie, au aparţinut întotdeauna ra-

țiunii. Cu fiecare organism logic rațiunea e în joc. Dar rațiunea e un instrument de înțelegere mijlocită, nu directă, a lucrurilor, și ca atare ea cere un timp de desfășurare, un „timp logic". S-a vorbit despre „timpul" care-i trebuie gîndirii spre a se desfășura, în silogism, de la premisă pînă la concluzie. În realitate este, aci, și desfășurare în timp dar și simultaneitate ; deci o formă specială de timp. Așa resimți și logos-ul, ca un tot care se desfășoară ca și pentru sine, deci care e prezent întreg în fiecare din etapele lui.

Fiecare logos ni se înfățișează astfel ca o lume, una închisă, căutînd să se expliciteze, desfășurîndu-se organizat pînă la capăt, solicitînd cugetul să-l încorporeze cît mai deplin. Dacă de la început cugetul înregistra logos-urile ca avînd o anumită autonomie față de el — adică el putea să le gîndească sau nu, tot ființau virtual, într-un fel — acum autonomia apare ca deplină : e vorba de un organism logic a cărui lege de creștere e în el însuși („Nu eu gîndesc așa, ci așa este"). Nici de astă dată, firește, autonomia nu va însemna existența independentă a logos-urilor într-o zonă ideală ; tot de o conștiință vor trebui ele să fie gîndite. Ceea ce simte însă acum conștiința individuală este că devine conștiință în genere ; că fiecare organism logic angajează rațiunea, în desfășurarea lui, și că desfășurările acestea vin să se înfrunte în cîmpul ei, al conștiinței, ca și de dincolo de ea, purcese dintr-o rațiune mai vastă.

3. Fiecare organism logic tinde să se afirme nestînjenit. Libertate

Conștiința comună își duce experiența mai departe, cu nevinovăția ei filosofică. Prin viața mai vastă a rațiunii, sau prin rațiune ca un adevărat principiu de viață, lumea logică apare conștiinței in-

dividuale ca o natură în creștere, ca o physis (de la „a crește“) fără odihnă. Fiecare organism logic tinde, ca și în natură, să se afirme. El o face fără menajamente; dacă nu se poate afirma alături de celelalte organisme, o va face în dauna lor. Prima formă de lume pe care o constituie, pentru conștiința individuală, organismele logice, este : jungla. Totul are drept la viață, totul crește, orice argument poate fi dus pînă la capăt, „totul se poate susține“.

Există o demonie logică mai fantastică poate decît cea a naturii. Fiecare conștiință individuală trece prin treapta ei, adică la un moment dat închide în sine o junglă. Multe conștiințe rămîn aci. În realitate majoritatea rămîn aci, dar nu-și dau seama unde se află. Cine ar răscoli în atîtea din cugetele, aparent împăcate, pe care le întîlnește, ar vedea ce monstruoasă lume logică este în străfundul lor. Nu ne dăm bine seama ce contradicții închidem în noi, ce stranii încrucișări de logos-uri, izvorînd din influențe deosebite sau porniri deosebite și coexistînd totuși în noi. (La fel este, în jurul nostru, în epoca modernă, un haos sonor de care nu ne dăm seama. Sîntem învăluiți de emisiuni radiofonice, de efluvii sonore pornind din toate părțile lumii, și nu devenim conștienți de ele decît în clipa cînd deschidem aparatul de recepție.) Fiecare purtăm cu noi o junglă logică, din care ne hrănim intelectul atît cît e nevoie, dar în adîncul căreia de obicei nu pătrundem.

Această junglă logică a ieșit totuși cîndva la iveală, în toată frumusețea ei sălbatică, într-un moment de mare sinceritate al conștiinței umane : în ceasul sofisticii grecești. A fost atunci, în sec. V și IV î.e.n., o izbucnire rațională pe care nici o prejudecată și nici un fals respect n-au putut-o reține. Întotdeauna jungla aceasta rațională caută să iasă la lumină, adică să treacă pragul conștiinței ; dar e înăbușită, în totul ori în parte, fie de faptul că oamenii nu gîndesc îndeajuns, nu gîndesc pînă la ca-

păt, fie de faptul că au interes și au teamă să gîndească pînă la capăt. Sofistica aceasta *latentă* vine atunci să falsifice viețile și conștiințele, să susțină jumătățile de adevăruri, sau să răzbată, filtrată sau domesticită, la lumină, luînd chipul rațiunii care justifică exact ce se vrea justificat. E în joc aci toată otrava rațională a vieții obișnuite, tot răul lumii, toată injustiția ; sînt toate fanatismele, sub masca „intransigenței" logice.

Grecii n-au lăsat însă rațiunea să devină otravă, au scos-o la lumină cu îndrăzneală, consecvenți pînă la urmă. În bucuria lor de-a valorifica rațiunea, nu s-au temut s-o compromită și au lăsat-o să se sfîșie singură mai de grabă decît s-o părăsească o singură clipă. Ne pare fals la culme să înțelegi pe „omul e măsura tuturor lucrurilor" al lui Protagoras, cum se face de obicei, prin : „fiecare cu părerea lui". Sofiștii greci n-au invocat niciodată individualitatea umană simplă, ci *facultatea* comună a rațiunii. Rațiunea e cea care susține acest lucru și tot ea poate susține și contrariul. Nu : cîte capete atîtea păreri, ci o singură rațiune și o infinitate de păreri, aceasta spune sofistica. Că ea așază rațiunea în „punctul de vedere" al cîte unui logos izolat și că de aceea va ajunge la acceptarea mărturisită a dezbinării logos-urilor — e altceva. Dar ea recunoaște o singură rațiune și acesteia îi atribuie răspunderea demoniei logice. Iar năzuința de a ieși din ea, fie că era vorba de o demonie afirmată sau una surdă, s-a numit întotdeauna : filosofie.

Momentul pe care-l exprimă o asemenea afirmare nestăpînită a logos-urilor este cel de libertate subiectivă. Din punctul *său* de vedere fiecare organism logic e rațional îndreptățit, iar sofistica a apărut tocmai ca o ducere la limită a „punctului de vedere". Dar o asemenea libertate subiectivă, lipsită de orice constrîngere, sfîrșește prin a îneca de-a binelea conștiința inidividuală. Plecată de la consta-

tarea că nu ea stăpîneşte logos-urile ci, într-un sens, ele o stăpînesc pe ea, conştiinţa putea să-şi facă iluzia că sub regimul în care intra avea măcar îngăduinţa de-a opta între un logos şi altul (aşa cum selectează aparatul de recepţie între o emisiune şi alta). Dar libertatea, înainte de a fi a conştinţei, este a logos-urilor, care se încrucişează şi înfruntă în cîmpul ei, năzuind fiecare să se afirme şi afirmîndu-se toate, impunîndu-se toate unei conştiinţe care nu mai putea decît să se lase tiranizată de ele. Căci, spre deosebire de aparatul de recepţie, conştiinţa că orice argument poate fi susţinut te lasă invadat de toate.

Obiectivitate, raţiune, libertate, toate — aşa cum au apărut pînă acum, — au contribuit să ducă la haosul logic. Obiectivitatea sfîrşeşte într-o anarhie a organismelor logice, fiecare afirmîndu-se pe sine ; raţiunea sfîrşeşte într-un iraţional, demonia logică ; libertatea sfîrşeşte în opusul ei, în tirania dezordinii. Anarhică, iraţională, tiranică, aşa apare conştiinţei individuale lumea *logică* pe care a invocat-o. Ieşind din condiţia ei arbitrară, conştiinţa individuală păruse să aibă revelaţia raţiunii şi a unei ordini în care se putea odihni. Dar raţiunea o trimitea către o dezordine şi mai gravă. Există, în sînul raţiunii, o instabilitate care o împiedică să se menţină ca raţiune ; ea alunecă în haos pe linia fiecărui logos, a fiecărei ispite logice. Cu fiecare logos, raţiunea dă iluzia că este întreagă, dar nefiind decît a *unui* logos, e iraţională. — Nu trebuie atunci altceva decît raţiunea obişnuită pentru a o menţine pe aceasta ca raţiune ? E paradoxul oricărei încercări filosofice : raţiunea începătoare trebuie susţinută ca şi prin altceva decît ea însăşi.

Aci se încheie cariera conştiinţei individuale : trebuie o obiectivitate de tip superior, o raţiune de tip superior, o libertate de tip superior.

4. Intrarea în ordine. Supunere

Așa își face intrarea în lume filosofia, în acest moment al haosului pe care conștiința umană l-a creat ea singură. Căci aceasta era de subliniat de la început : *necesitatea* filosofiei apare în fața haosului adus de conștiință, în fața haosului secund, nu în fața dezordinii nemijlocite a lumii. De aceea și era necesar să punem conștiința în fața crizei *de la* care, abia, putem începe filosofia. În chip nemijlocit nu există dezordine. Lumea își are rînduiala ei și, într-un sens, chiar conștiința umană poate apărea ca o expresie a acestei rînduieli (funcție utilitară a inteligenței, de pildă, sau întreg sensul psihologic al conștiinței). În imediatul ei, lumea nu pune deci asemenea probleme conștiinței. Dacă sînt aspecte ciudate, neliniștitoare, în lume, atunci va fi rolul cunoașterii științifice să le reducă la științuri. Doar conștiința în exercițiul ei gratuit, în excesul ei, poate turbura cu adevărat lucrurile, așa cum o face acum, cu urmărirea consecventă a logos-ului. Filozofia apare abia așa, în fața catastrofei pe care și-a produs-o conștiința ca și din propria ei nesăbuință : în fața crizei aduse de om. Dezordinea ei, deci, nu dezordinea lumii are de înfruntat acum conștiința. În timp ce știința e o cunoaștere de primă instanță, filosofia e astfel de a doua. E exercițiu secund în fața haosului secund, haosul logic.

De aceea va și trebui ea să și invoce o rațiune secundă. Căci rațiunea de pînă acum dă, într-un fel, logicitate, măsură și echilibru, dar nu *este* ea însăși echilibru. Ca orice „principiu de viață", cum ne-a apărut că este, rațiunea aceasta obișnuită are tendința depășirii neîncetate de sine, tendința vieții, de-a înfrînge formele obținute. De vreme ce această tendință duce la haos, cum se poate ieși din el ? Sau și mai bine : cum poate fi menținută rațiunea ca

rațiune? Paradoxul oricărei filosofii este și misiunea ei unică: filosofia este năzuința umană de-a salva rațiunea cu orice preț, chiar cu cel al negării ei provizorii ca atare. Trebuie să ieșim din rațiune, spre a o face posibilă la o potență superioară. Pentru a fi rațională, filosofia trebuie să părăsească rațiunea imediată. Ajunsă aci — și ni se pare că e silită să ajungă aci — conștiința individuală care a invocat rațiunea imediată trebuie să simtă *cel puțin* necesitatea filosofiei.

Am regăsit astfel afirmația de la început: orice conștiință, dacă e consecventă, trebuie să devină una filosofică. Toată dezvoltarea de pînă acum, deși cu rezultat negativ, era poate necesară. E drept că am plecat de la dezacord și n-am făcut decît să dăm peste unul mai adînc, al rațiunii cu ea însăși. Dar, în afară de faptul că s-ar putea să fi relevat unele aspecte pozitive — tendința spre obiectivitate, înțelesul logicității, libertatea rațională — aspecte care să poată fi făcute cu adevărat valabile mai tîrziu, pe registrul filosofic, rămîne în orice caz tocmai faptul că am obținut o criză mai profundă, care obligă la o întreprindere mai profundă, exercițiul secund al filosofiei.

De vreme ce, însă, necesitatea filosofiei apare cu adevărat în fața crizei adusă abia de om, filosofia trebuie să se întoarcă în primul rînd asupra omului. Ce se întîmplă cu ființa aceasta care nu lasă lumea în pace? de ce aduce haos? cum poate ea ieși din haos? Conștiința, care se vrea acum filosofică, trebuie să înceapă prin a fi o conștiință de sine a omului. Obiectul prim al filosofiei se dovedește a fi *sinele*. O luare de conștiință de sine nu e un act rațional obișnuit; e chiar, într-un fel, o ieșire din „rațiune“: dar poate restabili rațiunea în drepturile ei, găsindu-i locul potrivit. Iar momentele pe care le relevam, odată cu conștiința de sine, ca izvoare de *certitudine* în istoria filosofiei — conștiința

existenței omului, a existenței îngrădite a omului și a posibilității de depășire a îngrădirii — ar putea reapărea acum, de astă dată pe plan sistematic.

a) *Conștiința existenței omului*

Într-adevăr, primul pas pe care-l poate face acum conștiința individuală, hotărîtă să iasă din haosul logic în care s-a avîntat singură, este să revină la sine sub forma conștiinței existenței omului. Conștiința individuală ieșise din sine, se părăsise pe sine odată cu iluzia că întîlnește rațiunea. Nu-i rămîne acum decît să se întoarcă la sine, ca la singurul punct ferm în acest haos. Totul se năruie afară de cogito, adică de faptul că sînt *conștient* că totul se năruie. În definitiv, dacă există o ordine, în afară de legea junglei, conștiința individuală trebuie s-o resimtă într-un fel. Totul începe de la ea și totul se reflectă în ea. Așa cum spunea Kant : toată cunoașterea începe cu experiența, chiar dacă nu e *de la* ea, așa s-ar putea spune acum : toată cunoașterea filosofică începe cu ființa umană, chiar dacă nu e de la ea.

Omul nu trebuie părăsit prea repede, iată întîia lecție pe care o profesează filosofia. Am văzut cum cade el, părăsindu-se prea repede, într-o obiectivitate iluzorie (care ducea la o rațiune parțială și la o libertate anarhică). De îndată ce conștiința individuală întîlnea cît de cît spiritul obiectiv, avea sentimentul că întîlnește obiectivitatea însăși. Revelația aceasta amăgitoare o făcea să iasă din sine și să se piardă pe sine („Nu eu spun asta, simt că *se* spune prin mine“). Devenea astfel impersonală, slujea. Existența ei se transforma într-o plenipotență, pe care i-o dădea sau nu logos-ul respectiv. Cîte vieți nu se falsifică pentru cîte un sens sau o idee, care se vor exclusive, fără să aibă dreptul de a fi ? Cîte

conștiințe nu se lasă trăite, în loc să trăiască? Filosofia trebuie să fie tocmai revenirea la sine, la sinele său adîncit, conștiința aceea a dreptului ființei umane de a fi întîi subiect și nu obiect de experiență spirituală. Conștiința existenței omului va fi una a existenței sale ca subiect; nu subiectivitatea de conștiință, ceea ce duce la excesele idealiste, ci conștiința că ești subiect, conștiința de sine. De la acest sine — care nu e decît în prima instanță cel uman — pleacă, mărturisit sau nu, orice filosofie; ea neputînd fi „năzuința către sophia“ decît dacă e năzuința unei ființe întoarse către sine.

b) *Conștiința existenței îngrădite*

Dar prin „sine“ conștiința nu putea ieși din haos, nu putea găsi ordinea. În actul pozitiv de a se afirma printr-un logos, de-a afirma apoi logos-ul și de a se pierde pînă la urmă în logos-ul ce se afirmă prin ea — adică de-a deveni „conștiință în genere“, — conștiința individuală nu găsea ordinea. Pozitivul conștiinței duce la junglă, de vreme ce orice logos poate fi afirmat. *Spontaneitatea de conștiință nu e îngăduită,* aceasta spune acum filosofia. Cunoașterea filosofică nu e directă și rațiunea nu poate fi de primă instanță. Întoarcerea conștiinței la sine va fi deci ca nefiind instrument de cunoaștere imediată. Aventura în care s-a angajat rațiunea și care a costat-o securitatea proprie, i-a arătat ce *nu* poate fi ea, ce nu are ea dreptul să vrea. Dacă filosofia redă, într-un prim moment, conștiința omului, ea trebuie să-i dea, într-un al doilea moment, conștiința existenței lui îngrădite.

Am văzut cum cade cugetul, dacă n-are conștiința îngrădirii sale, victimă a unei rațiuni care nu e decît parțială. Spre aceasta îl duce obiectivitatea iluzorie, care părea să invoce rațiunea însăși. Și

într-adevăr, rațiunea cîte unui logos avea toate caracterele rațiunii însăși : logicitate, rigoare, spirit de consecvență, desfășurarea în timpul acela atemporal al logicului ; toate acestea afară de un caracter : *universalitatea,* faptul de a fi deschisă. Era o rațiune parțială, o rațiune închisă, care funcționa ca pentru sine, așa cum își trăiește pentru sine viața un întreg organic. Stăpînită de ea, conștiința individuală se putea lăsa cuprinsă de orgoliul rațiunii ; și chiar dacă uita de sine, se regăsea ca o conștiință în genere, rînduind și refăcînd totul. De aci intransigența logică, fanatismul logic de care se lăsa cuprinsă conștiința individuală. Nu ea, își spunea singură, ci Rațiunea cu majusculă e cea care, prin ea, decide și instituie. — Dar filosofia trebuie să fie tocmai revenirea la conștiința unei îngrădiri, ca expresie a parțialității rațiunii prime și a neputinței ei de a obține spontan *universalitatea.* Conștiința de sine trebuie să devină astfel conștiință *negativă* de sine. Trufia rațiunii trebuie curmată.

Este însă această conștiință negativă o înstrăinare totală de rațiunea universală și de ordinea ei ? Într-un fel, ea e tocmai *recunoaștere* a acestei ordini, sentimentul că ea, conștiință îngrădită, este decăzută de la privilegiile ordinii. În orice conștiință a limitelor este și un moment pozitiv, nu doar unul negativ. Nu e o cunoaștere directă a ordinei, dar e o recunoaștere mijlocită a ei. Și mijlocită de ce ? Tocmai de limita pe care o atingi, tocmai de parțialitatea prin care-ți dai seama că ofensezi universalul. La fel cum de obicei, în ordinea socială, pe care o trăim ca și somnambulic, nu devii conștient că există legi decît în momentul în care le calci, ordinea aceasta e și ea resimțită în momentul în care o transgresezi. Și există un moment privilegiat pentru a percepe ordinea : e o anumită conștiință a limitelor ; ceva care ține de conștiința tragică. Rațiunea în întregul ei ar putea fi privită ca un erou tra-

gic, în căderea ei, tocmai a ei, în irațional. Și ce e altceva tragicul decît tragic al rațiunii, hybris-ul rațiunii umane ? Dar faptul tragic se petrece *în numele ordinii*. Conștiința individuală e acum copleșită, în numele ordinii. Ea nu e înăbușită, cum era sub iraționalul demoniei : este supusă. Și în timp ce demonia logică era o formă impertinentă de irațional la care sfîrșea raționalul, faptul căderii apare tocmai invers, ca o formă de rațiune în irațional.

Această presimțire de rațional în irațional deschide acum calea filosofiei.

c) *Conștiința posibilității de a depăși îngrădirea*

Conștiința decăzută reabilitează astfel pe cea rațională, ea susține rațiunea ca rațiune. Nu vom spune că filosofia se capătă doar prin conștiința căderii. Dar oricînd există conștiință tragică se înscrie în istorie și o mare perioadă filosofică (filosofia greacă pînă la Aristotel, idealismul german pînă la Schopenhauer și Nietzsche). Conștiința tragică e un avertisment : „Nedreptatea aceasta aparent absurdă are un sens justițiar, ține de o legalitate". Iar un Hegel știa să arate că actul tragic e mai mult decît ceva „traurig", dureros, copleșitor ; este un act de suferință *consimțită*, deci lucid, înțelegător, găsitor de înțelesuri.

Așa cum scandalul păcatului presupune o ordine — comandamente violate, rînduieli nesocotite — la fel dezordinea adusă de faptul căderii este imaginea răsturnată a unei ordini. Pînă la apariția lui toate logos-urile coexistau, singura lege era a junglei. Conștiința lui înseamnă prevalarea unora din logos-uri asupra restului, ieșirea din indiferența junglei, din „totul e permis". Și cît de necruțătoare e această ordine ! Ordinea în act, ordinea în mișcare, ea generează tragicul. Și ori de cîte ori se ivește conștiința tragică, filosofia e aproape.

De la conștiința căderii — sau de la *ce* face posibilă și conștiința tragică — poate recăpăta deci viață conștiința filosofică, înăbușită pînă acum de haosul logos-urilor. Omul redevine măsură a lucrurilor ; dar pentru că nu o poate face prin ce este, o face în primul rînd prin ce nu este. Cînd îți simți limitele, cînd ești supus faptului tragic (respectiv îngrădirii), atunci realizezi cît de mult *este*.

Există o ordine, în afara legii junglei, de creștere oarbă. Conștiința individuală, devenită filosofică, n-are libertatea de a alege orice sensuri, sau de a se lăsa invadată de orice sensuri. Am văzut cum se sfîșie cugetul — dacă n-ar fi conștiința îngrădirii și a unei depășiri orientate a acestei îngrădirii — odată cu demonia logică, cu anarhia libertății logice. A trebuit să apară în istorie o societate de seniori ai spiritului, cum erau Grecii, pentru ca dezlănțuirea aceasta a virtualităților logice să ducă la o criză mărturisită, care să facă posibil cu adevărat exercițiul secund al filosofiei. Iar aceasta, cu conștiința posibilității de depășire a îngrădirii, pe care o aduce, restituie acum conștiinței libertatea ce-și înstrăinase singură. E libertatea de a se depăși întru ordine. Acum conștiința învață să se împlinească, în loc să se piardă, supunîndu-se. În momentul în care percepe ordinea, își dă seama că libertatea și necesitatea se întîlnesc. Orice sistem de filosofie va trebui să fie această coincidență a libertății cu necesitatea.

5. În ordine, ceea ce este se confundă cu ceea ce trebuie să fie. Adevăr

Ce știe acum conștiința ? Știe :

1. că există o ordine ;
2. că omul nu o poate surprinde în chip direct ;
3. că ordinea este totuși, într-un fel, în om.

Cu aceste trei rezultate, conştiinţa trebuie să poată întreprinde actul de cunoaştere filosofică. Dar sînt ele *sigure?* Dacă ultimele două pot fi socotite aşa, odată acceptat primul, acesta pare încă susceptibil de a fi pus în discuţie. Te poţi îndoi că există o ordine dincolo de haosul logic, — şi e scepticismul ; sau te poţi îndoi că ordinea aceasta e ceva real, în om sau eventual „dincolo" de el, ea reprezentînd doar o năzuinţă umană ; — şi e atitudinea „sănătoasă" faţă de filosofie. Cu această din urmă atitudine, însă, ni se pare a fi încheiat socotelile ; conştiinţa umană nu putea rămîne în starea ei de pretinsă sănătate decît negîndind. Filosofia vine să arate că, prin consecvenţă, orice conştiinţă e adusă să-şi vadă un viciu lăuntric. Nu se poate „rămîne" la forme de sănătate, cel mult se poate căuta una adevărată. Altminteri conştiinţa e silită să ajungă la scepticism, şi acesta (sau sofistica mărturisită) reprezintă singura formă de gîndire în care se poate împlini „sănătatea" de primă instanţă.

De vreme ce s-a ajuns la alternativa : scepticism — filosofie, s-ar putea răspunde *în fapt*, constituindu-se o filosofie. Dar scepticismul tocmai aceasta contestă, toate filosofiile constituite în fapt. Şi le contestă şi în drept : nu se poate constitui, după el, o filosofie sigură, căci cunoaşterea noastră este îngrădită. Iar atunci trebuie să se răspundă şi *în drept*. Conştiinţa filosofică relevă că tocmai îngrădirea, tema prin care ea obţinea conştiinţa ordinii, e argumentul principal al scepticismului. Dacă scepticismul ar contesta doar conştiinţa căderii (reflex al îngrădirii) ar fi mai simplu : sînt secole şi comunităţi întregi fără conştiinţă tragică ; cum să nu fie şi indivizi ? Dar scepticul invocă îngrădirea însăşi şi vede în ea doar negativul ei. El spune, în fond, ceea ce spunea Gorgias în antichitate, rămînînd la primele două teze ale sofistului : întîi, că nu există ordine ; al doilea că, dacă ar exista, n-ar

putea fi cunoscută; (la care Gorgias adăuga: chiar dacă ar fi ceva cunoscut, n-ar putea fi transmis).

Această poziție trebuie deci înfruntată. Cum este de făcut? *Acceptînd,* în primul moment, *teza sceptică.* Să admitem anume că *nu* există o ordine (prototipuri, esențe) dincolo sau în lumea aceasta; adică să admitem teza întîi a lui Gorgias. Dar trebuie să ni se îngăduie măcar cercetarea: *dacă* ar exista, cum i-ar fi totuși posibilă cunoașterea? adică să punem în discuțiune doar teza a doua a lui Gorgias.

Dat fiind că: presupunem — ipotetic — o ordine; că nu o putem cunoaște direct (spontan, în universalitatea ei); că totuși ea este *în* ființa umană și în demersurile acesteia, — conștiința, care se vrea acum filosofică în loc de sceptică, trebuie să caute ordinea într-alt fel, de vreme ce nu o poate cunoaște direct. Aceasta îi apare deocamdată ca un cîmp *înăuntrul* căruia are de cercetat cum sînt lucrurile; ea nu poate fi sigură că vede în chip potrivit lucrurile decît în măsura în care sînt „în" ordine. E tocmai cum conștiinței individuale logicul îi apărea în primul moment ca un cîmp logic, ca un orizont logic. Deosebirea este că rațiunea era acolo parțială, era rațiunea unui singur logos, pe cînd aci trebuie să fie universală; toate logos-urile vor fi legate iar logicitatea va fi abia în ansamblul lor. Cu corectivul acesta, situația este identică și năzuința conștiinței individuale se confirmă: întregul precede partea, iar conștiința întregului face posibilă căutarea părții. Găsești parte cu parte dintr-un întreg, și fiecare parte se confirmă pe sine ca fiind *în* întreg, dar îți confirmă totodată și întregul. Ai pornit ipotetic de la ordine și ai regăsit-o; deci ai mers în cerc. Așa păreau lucrurile și în cazul conștiinței individuale, care pornea de la întregul logic pentru a-l regăsi. Dar acolo conștiința individuală „scăpa" de cerc, resimțind logos-ul ca un întreg organic, ca un organism care era întreg cu fiecare parte a sa;

pe cînd aci nu mai încape scăpare, și nu mai pot fi îngăduite reprezentări sensibile : gîndirea merge în cerc. *Dacă cunoașterea filosofică este posibilă, e în cerc.* Scepticismul nu poate fi înfrînt decît printr-un cerc de cunoaștere. (Și poate că pînă la urmă el însuși se va dovedi a fi un cerc, unul de necunoaștere).

Dar o cunoaștere în cerc nu e posibilă, spune scepticismul, și tocmai aceasta ar confirma teza a doua a lui Gorgias. Ce ai să cunoști dacă presupui dinainte cunoscut aceea ce cauți ? — Să lăsăm de o parte conținutul posibil al acestui cerc. Aceasta e tocmai materia filosofiei (și, în fapt, paginile ce urmează vor încerca să pună în lumină, cu devenirea întru ființă, cercul acesta, în materialitatea lui ; iar condiția formală a unui asemenea cerc ni se pare că stăpînește orice filosofie valabilă, așa cum am sugerat încă de mai sus, arătînd că în orice filosofie libertatea și necesitatea trebuie să coincidă). Problema e deocamdată doar formală : cum ar opera această „cunoaștere în cerc"? Ar opera oare presupunînd o ordine *constituită în afară ?* Dar ea nu știe nimic despre această ordine ; cercul ar fi iluzoriu, de vreme ce conștiința nu merge de la ordine (neștiind-o) la ordine, ci în cel mai bun caz ajunge acolo. Ar opera poate punînd *o ordine constituită a ei ?* Dar atunci conștiința știe prea mult, și cercul este iarăși iluzoriu căci, într-un sens, cunoașterea nici nu mai pleacă de la sine. Ordinea nu poate fi simplu capăt de drum, cum era în primul caz, dar nici doar punct de plecare, cum e acum. Spre a fi cerc real, trebuie să fie în același timp punct de plecare și capăt de drum.

Aceasta înseamnă că *nu poate fi ordine dinainte constituită,* în afară ori înăuntru. E ordine ce se constituie, ca și dinafară și ca și dinăuntru. În punctul de plecare trebuie să fie ca o ordine dinăuntru ce se dă liber ; spre a reveni la sine, trebuie să fie ca o ordine dinafară care încovoaie necesar gîndirea, îi face curbura. Atunci condiția gîndirii în cerc

este : ordinea nu e constituită ci se constituie, dezvăluindu-se tocmai în actul de cunoaştere filosofică ; şi ea se instituie în acelaşi timp liber şi necesar.

Care e libertatea ei ? De a fi ordine, în genere. Care e necesitatea ei ? De a fi ordinea, una anumită. În logicitatea cea nouă de acum, spre deosebire de cea a conştiinţei individuale, conştiinţa nu mai rătăceşte de la un logos la altul, trebuie să aibă o cale, să călătorească de la unul la altul. Dar o are ? — E ca şi un drum încă nefăcut în sălbăticiunea firii, o potecă de croit undeva în natură (sau dacă se preferă : o demonstraţie matematică de întreprins). Poteca va fi ieşire din haos, început de ordine. Voinţa de potecă e voinţa de ordine, iar încrederea că poteca e posibilă e conştiinţa ordinii. Poteca nu-ţi preexistă, dar vezi acum, croind-o, că-ţi este totuşi dată. Nu e făcută şi totuşi ţi se impune. Mergînd o creezi (libertate, impresie idealistă) ; dar mergînd o şi descoperi (necesitate, moment realist). Căci e „prefigurată" aci, în plină sălbăticiune a firii, şi nu poţi croi alt drum decît cel pe care-l croieşti. Acesta e drumul, nu putea fi altul. Pe urma ta vor veni toţi. Dacă faci un pas greşit, ceilalţi vor „reintra în ordine". Poţi călca alături, dar nu va fi pe acolo drumul ; pasul tău e în nefiinţă. (Poţi alege un logos din afara ordinii, dar va ţine de nefiinţă şi el). Pe aici trebuia păşit, pe lîngă piatra asta, pe lîngă dîmb. Există un trebuie, o ordine. Ţi se pare că o creezi, în realitate i te supui. Nu preexistă actului tău şi totuşi face posibil actul tău. Ţi-o dai pentru că ţi-e dată. „Fie această potecă", îţi spui. Dar ea este. Nu poţi spune „fie" decît pentru că este. „Nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit".

Gîndul acesta straniu al lui Pascal ne apare acum drept condiţia formală a cunoaşterii filosofice. El însă, luat în înţelesul său pascalian de cunoaştere religioasă, implică prea mult datul acesta copleşitor care este fiinţa divină. Cunoaşterea filosofică nu are

un dat ; are ceva care se dă, o ordine care se instituie abia acum. Filosofia face ca ordinea să se ivească în lume, și cîtă filosofie atîta ordine este. Hegel a redat din plin caracterul acesta al rațiunii filosofice de a fi în devenire și de a nu fi întreagă — de a nu reprezenta ordinea universală — decît la capătul desfășurării ei, odată cu deplina luare de conștiință de sine. Rațiunea se face, ordinea se face ; dar se face printr-o desfășurare necesară. Desfășurarea aceasta poate să nu fie dusă pînă la capăt, însă pe orice treaptă a ei este dincolo de arbitrar. Acesta și e sensul adînc, filosofic, al libertății — și acum se justifică și pornirea spre libertate pe care o întîlneam în conștiința individuală — sensul de a fi întru necesitate. Libertatea care e dată acum conștiinței filosofice e de a face ca ordinea să fie (de a face ca ființa să fie, — în termenii filosofiei grecești). Cît călătorim atîta drum *se* face ; libertatea noastră e de-a porni sau nu în călătorie, respectiv de a ne angaja sau nu în cunoașterea filosofică ; dar odată porniți, drumul e necesar. Libertatea umană e de a face să apară în lume aceea ce trebuie să fie.

Aci duce filosofia, firește *dacă* este posibilă ; căci sîntem încă în lumea condițiunilor ei formale. Dar formalul filosofiei are această pretenție de a trece la un moment dat în material. Condiția formală a filosofiei e condiție de realitate, respectiv de realizare a ordinii. Felul cum se exprima într-un rînd Kant : condițiile de posibilitate ale experienței sînt și cele de posibilitate a obiectelor din sînul experienței, — reprezintă limbajul pe care-l ține orice filosofie conștientă de ce este și ce face. Căci condiția formală a cunoașterii filosofice este cercul, iar prin aceasta se instituie (nu se găsește, nici nu se pune) ordinea. Dacă filosofia e posibilă, ființa este, — e o afirmație la fel de adevărată ca inversul ei.

Punînd în discuție teza a doua a lui Gorgias și ajungînd la încheierea : dacă filosofia e posibilă ea e

în cerc ; dacă cercul filosofiei e posibil, atunci ordinea este — unde am ajuns în realitate ? Am ajuns la un rezultat care ar putea acum clătina și teza întîi. Ce spune Gorgias ? Că nu există nimic (în termenii noștri, că nu există ordine) ; sau mai exact, el silește la alternativa : sau există ordine (dar nu o cunoaștem, va spune teza a doua) sau nu există. Iar acum constatăm că se poate perfect ieși din această alternativă, sau că i se poate dovedi caracterul sofistic. Este adevărat *și* că există ordine *și* că nu există.

Nu există ordine în sensul că ar preceda cunoașterea filosofică, subsistînd într-o regiune ideală, într-un topos ideal. Dacă ar exista o asemenea ordine dinainte dată, atunci ea ar fi ceva de speța acelor Idei platonice, subsistente în sine, pe care le critica Platon însuși în „Parmenides". Dacă ar exista dinainte o asemenea ordine de prototipuri și esențe, ea ar cădea din plin sub critica dialecticii de azi, care numește metafizică și idealism tocmai această hipostazare (și dă astfel o critică îndreptățită, dar numai a metafizicii proaste). Deci e adevărat, nu există ordine în acest înțeles.

Dar există — după filosofie — ordine, în înțelesul că ea se dezvăluie ca atare în actul cunoașterii filosofice, odată cu el. Actul de cunoaștere filosofică nu e posibil fără această ordine, care totuși nu apare decît odată cu el. E nelegitimă această afirmație ? Dar ea este poate *tipul* afirmațiilor de principiu ale filosofiei, cum ar fi de pildă afirmația apriori-ului kantian, care nu e „anterior", nu e a priori în timp față de cunoaștere și totuși face posibil actul de cunoaștere. Toate aceste afirmații legitime nu sînt decît încă un fel de a spune : condiția formală a filosofiei este de a fi în cerc.

Atunci, de vreme ce prin acest cerc se evidențiază ordinea, este adevărat că există o ordine ? *Poate* fi adevărat, aceasta e tot ce spune acum conștiința

filosofică ; este adevărat dacă ea este adevărată. Există, potrivit cu cele de mai sus, o singură adeverire a filosofiei, înfăptuirea cercului ; adică *dovada de fapt cîtă ordine, cîtă ființă poate face să se ivească fiecare conștiință filosofică pe lume.*

Dar iarăși unde ajungem astfel ? Ajungem la teza a treia a lui Gorgias, la imposibilitatea de a comunica. Dacă totuși putem comunica rațional cunoașterea ordinii, atunci înseamnă că este posibilă și cunoașterea efectivă a ordinii. Înfrîngerea tezei a treia a lui Gorgias („nu se poate transmite nimic") înseamnă înfrîngerea celei de a doua („nu se poate cunoaște nimic"). Ajungem deci la rezultatul, straniu doar în aparență, — întrucît cel puțin demonstrația matematică și larg științifică îl verifică din plin — cum că posibilitatea de a comunica, respectiv acum filosofia ca sistem de comunicare, garantează restul.

Tezele lui Gorgias s-au răsturnat : în cazul că putem combate ultima teză, atunci celelalte cad. Dacă transmit organizat, cunosc ; dar dacă cunosc, există ceea ce cunosc — devine argumentul ascuns al oricărei filosofii. Că sînt mai multe filosofii, nu poate fi o întîmpinare hotărîtoare, pînă la urmă, deoarece toate trebuie să vorbească despre același lucru și nu greșesc decît atunci cînd nu vorbesc „cum trebuie" despre el. Transmiterea inteligibilă este dovada inteligibilității lumii și cunoașterea inteligibilității este dovada unei ordine inteligibile.

Ordinea devine acum adevăr, pentru conștiința filosofică. Sîntem *în* adevăr și mergem totuși *către* el. Adevărul nu este însă ceva determinat. Așa fiind nu-l poți deține și nu-l poți găsi efectiv niciodată, iar întrebarea „ce e adevărul", ca și cum ar fi ceva anumit, ceva localizabil, e un non-sens. Nu e o cheie de pătrundere a lucrurilor ; nu e ceva de dincolo de vălul care cade ; nu e un principiu universal ; — e un întreg. Adevărul e ordinea aceasta toată, înăuntrul căreia ceea ce este se confundă cu ceea ce trebuie

să fie, existența se acoperă cu esența, libertatea cu necesitatea. Dacă e un acord, o „adecvație“, cum s-a spus, nu e unul între conștiința individuală și obiect (realism), nici între conștiință și lege (idealism), ci între ceea ce apare, *cu desfășurarea lui infinită*, și ceea ce este, cu *legalitatea lui infinită*. În perspectiva filosofiei, adevărul este infinitate.

Pînă la filosofie, conștiința era străină de ordine. De aceea avea o obiectivitate care cădea în anarhia subiectivă ; o rațiune care redevenea irațional, demonie ; și o libertate care regăsea tirania. Conștiința individuală le căuta *prea jos* pe toate. Acum însă, la nivelul ordinii, obiectivitate, rațiune și libertate capătă cu adevărat sens. Iar sensul lor e și de astă dată de a-și regăsi contrariile, dar fără a mai fi desființate de ele ; întorcîndu-te la conștiința subiectivă (a ființei umane), vei găsi obiectivitatea ; coborînd la iraționalul îngrădirii găsești rațiunea ; supunîndu-te ordinii realizezi libertatea.

Iar acum se poate înțelege în ce măsură are dreptul filosofia să vorbească despre două rațiuni. Una, cea joasă, recădea în irațional dacă era dusă pînă la capăt. Cealaltă — și ea singură interesează filosofia — preface iraționalul însuși în rațiune. Nu deci rațiunea imediată, care se pierde, ci aceea care se regăsește în irațional este organul adevărului. În speță, s-a spus uneori, nu rațiunea dătătoare de concepte (Verstand), ci cea dătătoare de idei (Vernunft) a știut statornic să caute filosofia. Toate sensurile sînt deci îndoite : odată așa cum se rostesc ele, altădată așa cum le rostește filosofia. Iluzia bunului simț este că filosofia ar aduce *altă* lume, alte lucruri, pe care să le percepem *la fel* ca aci („Vreau să Te pipăi și să urlu este“, vers nefericit, proză însăși, nu numai în formă dar și în conținutul lui). În realitate filosofia aduce aceleași lucruri, pe care însă le percepem acum într-altfel.

6. În lume, ceea ce este tinde spre ceea ce trebuie să fie.

Ajunsă la regiunea adevărului, la ordinea în care ceea ce este s-ar confunda cu ceea ce trebuie să fie, conştiinţa transfigurată de filosofie poate acum regăsi lumea reală, în existenţa şi esenţa ei. Adevărul, care e lume, infinitate, se poate sparge în sensuri individuale, în logos-uri, în idei valabile pentru fiecare existenţă. Conştiinţa care a prins odată unitatea e singură în drept să invoce (fără riscul de pierdere, pe care-l încearcă ştiinţa, arta, chiar şi religia) diviziunea, pluritatea lumii. Aceasta înseamnă că singură conştiinţa filosofică poate susţine cultura şi pe om.

Acum conştiinţa s-a întors la lume. Acum este aici. Cît de mult „este", din ce e aici ? Cît trebuie să fie. Restul n-are fiinţă decît pentru conştiinţa individuală. Încerci un logos, două, cît mai multe, dar nu te defineşti ; ele nu te definesc. Sînt ca variantele potecii, sortite dispariţiei. Nu orice desfăşurare de existenţă duce la esenţă. Există materie vie şi materie moartă, în devenirea individuală sau cea colectivă ; există devenirea angajată în fiinţă şi devenirea fără de fiinţă. Nu e destul să alegi, spre a fi; e nevoie să alegi bine. (Cîte vieţi fără sens de existenţă nu sînt ! Chiar înăuntrul unei vieţi, cîte momente aparent „existenţiale", care să nu însemne totuşi nimic în ordinea lui a fi, să reprezinte biologie pură şi simplă. E la fel cu economicul în ordinea socială, materie moartă, atîta vreme cît n-a dus la un răspuns pe planul spiritului). De aceea nu se poate spune — din perspectiva de acum a filosofiei — că existenţa precede esenţa, cum spune existenţialismul, şi că orice alegere existenţială duce la o definiţie esenţială. Ci existenţa este esenţă, încorporează cîtă esenţă poate. E deci nepotrivit să spui : „omul e ceva care se face". Mai de grabă ai putea spune : „omul e ceva care se lasă făcut" (de con-

știința a ceea ce trebuie să fie). Se recunoaște sau nu, face ființa să ființeze în el, sau o reduce la neființă.

Iar acum — așa cum am înțeles pornirea conștiinței individuale către rațiune și libertate — se poate înțelege și îndreptățirea demersului ei, conștiință subiectivă cum este, de a se pierde în obiectivitate. Logos-ul, care confisca o conștiință individuală și îi dădea sentimentul că ea nu se trăiește pe sine ci e trăită de altceva decît ea, reprezintă substitutul acelei esențe proprii pe care orice existență spirituală o aproximează. Năzuința conștiinței de a se pierde, de a lăsa o idee să se încorporeze în ea, de a se „jertfi pentru un ideal", sînt toate firești la ființa aceasta umană — care-și caută în lumea tuturor strîmbătăților chipul ei adevărat. Dar e undeva primejdia de a duce la o strîmbătate în plus.

Existența călătorește înăuntrul esenței. Ea nu precede esența, de vreme ce nu e posibilă decît prin aceasta[1]. Dar nici esența nu precede existența, de vreme ce nu se „realizează" decît prin aceasta. Existența se încorporează în esență. Și cu cît se încorporează mai bine, cu atît este ea însăși mai deplin. Există grade de ființă, pe măsura gradelor de cunoaștere, ceea ce a făcut întotdeauna filosofia să știe că are răspundere față de ființa umană. De aceea tot ce este (și „este" așa cum sînt toate, în chip precar, avînd adică posibilitatea de a recădea în ceea ce „nu este"), trădează o năzuință spre ceea ce trebuie să fie.

[1] Afirmația lui Heidegger că „existența precede esența" nu poate avea sensul categoric care i se dă uneori. Dasein-ul e descris ca avînd o Grundverfassung (*Sein und Zeit*, p. 53); sau alteori, eine wesenhafte (literal !) Tendenz auf Nähe (p. 105) ; etc. Încercarea de a defini existențialismul prin „existența precede esența" e deci un prost serviciu făcut de vulgarizatori existențialismului. Sau atunci existențialismul însuși ar fi de respins, în numele filosofiei.

Năzuința aceasta a purtat în antichitatea filosofică numele de Eros. De aceea lumea era stăpînită de Eros pe atunci. Chiar dragostea degradată din concepția omului de azi e o „intrare în ordine", prin frumusețe, care e semn al ordinii. Frumusețea îți evocă pe ceea ce trebuie să fie, prototipul lucrurilor sub semnul cărora vrei să fii. Schopenhauer regăsea, dar pe o treaptă inferioară, biologică, sensul acesta al frumosului, atunci cînd spunea că nu iubești o ființă frumoasă dintr-un interes propriu, ci în interesul speciei. Iar Platon, descriind în *Symposion* sensul ideal, transparent, al acestei frumuseți, a dat Eros-ului tocmai rolul de trecere necesară spre ordinea frumosului. Cîndva însă dăduse un nume și mai sugestiv Eros-ului ; îl numise philia [1]. Iar ultima denumire este sugestivă, în măsura în care conștiința acestei treceri necesare, a acestei intrări în ordine, nevoia ființei de a-și găsi echilibrul — este filosofie.

Tot ce poate avea ființă, toată firea „filosofează" în lumea aceasta, se reașază în ea, la fel cum philia este valabilă și dincolo de oameni, pentru greci. Dar singur omul are o filosofie, adică o conștiință a intrării în ordine. Pînă la intrarea în ordine, așadar pînă la nivelul filosofiei, omul caută totul prea jos : obiectivitatea, ca simplă uitare și pierdere de sine ; rațiunea, ca simplu exercițiu rațional (sofistica) ; libertatea, ca simplă alegere a unui logos (opinia) ; supunerea, ca simplă adeziune la un tot (dogma). Fiecare din acestea s-ar putea socoti îndreptățită în mobilurile ei, dar toate sînt greșite în folosința lor, pînă la nivelul ordinei. Filosofia e căutarea locului propriu pentru : obiectivitatea, rațiune, libertate, supunere, adevăr.

---

[1] Este sensul adînc al dialogului de tinerețe, „Lysis", care sfîrșește prin a fi aspirația lui ceea ce este spre ceea ce trebuie să fie.

CAPITOLUL III

Devenirea istorică, izvor al filosofiei

RĂMÎNE ATUNCI DE REGĂSIT CONSTITUIREA în fapt a filosofiei. Am desprins pînă acum condițiunile ei formale și, pînă la un punct, profilul ei. Am schițat cum ar fi posibilă și cum ar arăta ea. Așa mi se pare că s-au înfăptuit filosofiile autentice, de-a lungul istoriei. Iar dacă o filosofie este încă posibilă, ea trebuie să împlinească aceleași condiții și să aibă un același profil. — Dincolo însă de condițiile acestea formale ale filosofiei, permanente ca și chipul ei, stă conținutul ei propriu-zis. *De unde* poate începe, în această din urmă privință, filosofia?

Întrebarea ne-am mai pus-o, deschizînd capitolul precedent; dar aci situația este diferită și întrebarea capătă un alt înțeles. Acum nu mai este vorba de atras o conștiință obișnuită în cîmpul filosofiei și de artătat că orice conștiință poate fi silită să devină una filosofică; ci de atras o conștiință filosofică, una care consimte filosofiei, într-o filosofie anumită, care să fie totuși filosofia. Nu necesitatea filosofiei în general, ci a *acestei* filosofii; deci nu: de cînd începe ea să devină principial necesară, ci pentru *ce* anume este necesară.

Dar fiind ceea ce este, adică aparent o filosofie particulară, ea trebuie totuși să fie filosofie în genere. În primul caz, cel al stabilirii necesității filosofiei, conștiința trecea oarecum liniar (rațional obișnuit) de la nefilosofie la filosofie, printr-un lanț logic ce pornea, în construcția noastră, de la dezacordul din orice dialog. Acum însă conștiința ar trebui să procedeze în cerc (rațional în sens secund), trecînd de la ideea de filosofie trezită de o situație con-

cretă, la o filosofie, spre a regăsi în ea ideea de filosofie. E o trecere de la libertatea de a alege orice filosofie, spre a ieşi din haos, la necesitatea de a se opri la una singură. Filosofia însăşi, în întregul ei, se va desfăşura deci în cerc. Parafrazînd pe Kant, s-ar putea spune : condiția de posibilitate a filosofiei — cercul — este și condiția de posibilitate a conținutului ei real.

Aceasta înseamnă — rămînînd o clipă încă în problematica formală — că nu poate face filosofie cineva care nu știe că face filosofie. Poți face proză fără să știi ce faci. Poți face știință fără să-ți dai seama exact ce faci ; fără să fi vrut, deliberat, să faci ştiinţă. Ai fost pus în fața unei probleme (eclipsa), pe care nu aveai cum s-o înlături, cum s-o neutralizezi, decît reducînd-o la ştiut, adică făcînd „știință“ ; la fel cum, pe plan tehnic, poți fi inventator ştiinţific fără să ai orizontul științific în care se înscrie invenția ta. Poți, mai departe, face poezie fără să ştii ; după cum poți picta, țese artistic covoare şi împodobi cadrul tău de viață fără să-ți dai seama de ce faci (arta populară). Într-un sens şi religie poți face fără să ştii, ba poate mai ales actul religios se săvîrşeşte aşa. Toate acestea sînt, în felul lor, acte spirituale de primă instanță. — Numai filosoful iese necesar din condiția obişnuită, numai el face proză ştiind că e proză. (Înțelepciunea populară, sau cea a unui ins cu viață interioară sînt cel mult material pentru filosofie). Numai filosoful face filosofie cu conştiinţa că face filosofie.

De la această conștiință și pornește el, — căci sîntem în cazul unei conștiințe care a consimțit filosofiei, și care nu mai trebuie convinsă de necesitatea ei. Filosofia îi apare acum ca o soluție pentru haosul logic în care se află. Dar care haos, ce irațional ? Cel dedus, cel „de principiu“, la care ajungeam în capitolul precedent, pornind de la un dialog de principiu ? Oamenii însă sînt efectiv în dia-

log ; rațiunea dialoghează efectiv cu ea însăși. Nimeni nu începe o filosofie cu îndemnul : „Spune-mi orice vrei și-ți voi arăta că pot să te contrazic“, (că pot opune logos-ului enunțat un logos la fel de valabil ; că pot crea haosul logic generator de filosofie). Doar sofiștii de speța lui Euthydem vorbeau așa, dar nu spre a ajunge la filosofie, ci spre a o face imposibilă. Conștiința filosofică se ivește în prelungirea unui dialog *real*, a unor contradicții efective, a unui haos determinat ; cu alte cuvinte, în prelungirea unei situații date. Ea pleacă de la raționalitatea posibilă într-un irațional *anumit*. E adevărat, conștiința își face „singură“ acest irațional ; dar îl face ducînd mai departe un dialog început cu sine, unul în marginea unei situații date. Ea *a ajuns*, nu mai trebuie să ajungă la haos logic ; are un haos logic în față, iar acesta e acum *datul* ei. Conștiința filosofică nu mai face acum filosofare asupra filosofiei (filosofie pentru altul), ci face filosofie pur și simplu. Cel mult știe că s-ar putea ajunge la alt haos și pleca de la el. Dar ea *pe acesta* îl are în față, la acesta a ajuns, cu el filosofează. Dacă logos-urile teologiei sînt cele care se contrazic, atunci ea pleacă în Evul Mediu de la iraționalul teologic (respectiv de la „logicitatea“ teologicului) ; dacă sînt în joc logos-uri ale științei, ce se contrazic, ea pleacă de la haosul științei ; dacă sînt ale devenirii (cosmice, organice, spirituale), va pleca de la istorie sau devenirea ei, ca astăzi.

Numai Grecii par, și de astă dată, a nu fi plecat din nici un punct determinat. Așa cum, pe plan formal, cu Socrate care obliga pe ceilalți să filosofeze, platonismul ne părea că are libertatea de a pleca spre esențial de oriunde — întrucît avea de la început, în Idee, coincidența realului, a oricărui real, cu esențialul, — așa apare întrucîtva filosofia greacă și pe plan de conținut. Ea nu pleacă de nicăieri, de la nici un haos determinat, parcă. „Din veci era aceea

ce era și-n veci va fi" începe Melissos ; așa, direct. Există o anumită puritate filosofică la Greci ; o prospețime a rațiunii, ce pare a pleca doar de la sine. Abia ivită pe lume, rațiunea ar păstra încă, la Greci, deprinderea de a se regăsi pe sine prin sine, nu prin lucruri. Sau atunci, dacă vrei să cauți totuși *împotriva a ce* se instituie ordinea aceasta incoruptibilă a ființei, vei întîlni doar prefacerea lumii în general, haosul multiplicității luate în ea însăși, nu cel dintr-un plan sau altul. Grecii pleacă de oriunde spre a obliga pe oricine să filosofeze, și pleacă iarăși de oriunde spre a impune filosofia *lor*, filosofia ființei. Numai că, nu e un „oriunde" formal, haosul de principiu al înțelesurilor despre lume, ci e *haosul real*: cel la care duce această lume a „generației și corupției", oriunde ai privi-o și chiar dacă ai lua-o în întregul ei.

Momentul acesta de puritate (de „integralitate") a filosofiei nu avea să fie regăsit prea curînd. Epoca culturii grecești se încheie făcînd loc și chiar făcînd posibilă cultura creștină, în sînul căreia filosofia avea să aștepte mult pînă ce ordinea instituită exterior să lase loc unui haos, unui irațional nou. Acesta se ivea totuși, odată cu trecerea de la credință la justificarea credinței, la teologie. Rațiunea intra astfel în joc și, ca întotdeauna, se dovedea de grabă a fi rațiunea lui Babel, rațiunea în care se încurcă logos-urile. Filosofia apare atunci ca necesară spre a aduce ordine în „iraționalul" trezit de logos-urile felurite și contradictorii ale teologiei.

Că filosofia pleacă, într-o a doua epocă a istoriei ei, nu de la sine ci de la iraționalul teologic, — nu e decît *un* fel de a regăsi sensul evident al gîndirii medievale. Și la fel de evident va fi că filosofia se ivește, într-o a treia epocă, pornind de la realul științei începătoare ; în termenii noștri, pornind de la iraționalul la care putea duce la început știința. *Metodă,* adică drum în haos, a „merge cu

drum“, cum spune și cuvîntul, — aceasta e de la început, cu secolele XVI-XVII filosofia modernă. Dar metoda vrea să fie, la început, nu numai stăpînire a iraționalului prezent, ci și al celui viitor, vrea să fie metodă de invenție, logică de invenție, la Bacon, ca și la Descartes și Leibniz : „De augmentis scientiarum“, aceasta îi interesează pe ei ; pe cînd mai tîrziu, cu Kant, metoda se va restrînge la realul științific *existent*, va fi „critică“, preocupată numai de a da un „de *fundamentis* scientiarum“. Pornind de aci, de la metoda critică și necesitatea de a fundamenta știința, va putea deschide Kant era filosofică nouă, dar și calea către un „haos“ nou.

Acum, după Kant și prin el, filosofia regăsea — într-altfel decît la Greci — o anumită stare de puritate a ei, comparabilă, pînă la un punct, cu cea greacă. De astă dată însă nu mai era ființa în joc ci *spiritul*, iar devenirea acestuia sfîrșea prin a fi, cu Hegel, cea a spiritului revelat prin istorie. Plecată de la știință, filosofia modernă avea să se încheie în devenirea istorică.

De unde poate începe acum filosofia ? Ea a început ca și de la sine cu Grecii ; de la teologie și iraționalul ei, cu medievalii ; de la știință și iraționalul ei, cu modernii. Astăzi, ea are în față iraționalul devenirii istorice (care cuprinde și istoria naturii, și istoria spiritului, și cea propriu-zisă, umană). *De la Hegel încoace filosofia nu poate începe decît de la devenire.* Sau, abia cînd a început de aci a redevenit ea valabilă. Nu numai pentru că Hegel „a făcut posibilă“ filosoficește devenirea istorică, dar și pentru că existența noastră, înțelesurile noastre, cearta noastră, haosul nostru contemporan țin toate, ca niciodată, de istorie și conștiința istorică ; de ideea evoluției și de felul cum înțelegem istoria spiritului.

Precumpănirea devenirii istorice este un fapt pe care filosofia îl poate de la început ilustra prin situația ei de acum. Întotdeauna cînd a precumpă-

nit una sau alta din orientările fundamentale ale spiritului uman, ele au tins să-și „anexeze“ filosofia. După cum în Evul Mediu teologia urmărea să-și aservească filosofia ; după cum din secolul XVI pînă aproape de zilele noastre știința a năzuit același lucru, la fel astăzi istorismul și istoria înțeleg să reducă filosofia la rolul de „ancilla“. Nu numai că filosofia culturii sau istorismul vor limpede să înglobeze filosofia în relativismul lor, dar chiar istoria reală tinde să anexeze filosofia ca simplă „ideologie“. Filosofiei nu-i revine deci doar rolul de a scoate conștiința din iraționalul devenirii istorice, ci și cel de a se scoate pe sine din istorie și istorism. Dacă ea pornește astăzi de la devenire pentru a introduce rațiune în iraționalul acesteia, o va face spre a o înțelege și domina, nu spre a se pierde și mai rău în ea.

Conștiința devenirii istorice este, în definitiv, ce avem noi peste un Platon și chiar peste un Hegel, la care Spiritul redevenea absolut. Cu ea, numai, putem cuteza să filosofăm dincolo de ei. Chiar știința, de pildă, cu „integrările ei succesive“, nu dă unui gînditor contemporan atît sentimentul că deține mai multe „adevăruri“ decît un gînditor anterior, cît conștiința că perspectiva sa istoric-rațională e alta și că orizontul în care un Aristotel sau un Newton vedeau lucrurile încape acum el însuși într-un *alt* orizont. S-au întîmplat, de atunci încoace, unele lucruri și s-au adeverit unele sensuri — acesta-i faptul — care au dat umanității „mintea cea de pe urmă“.

Istoria nu schimbă doar perspectiva de filosofare, ci și *obiectul* de filosofare. Nu mai filosofăm asupra lumii văzute sub unghiul teologic, nici asupra celei văzute sub unghiul pur științific, ci trebuie s-o facem asupra „devenirii istorice“. De aci s-ar putea să izvorască *altceva* pentru filosofie. Evident, nu sîntem nici într-o condiție de puritate a filosofiei, cum

se găsea Platon, şi, pînă la un punct, chiar Hegel, la capătul unei adevărate bacchanale filosofice, cum se ivea el. Raţiunea nu pleacă de la sine şi filosofia nu se face doar pentru filosofie, ca în ceasurile de exaltare spirituală ale platonismului şi, iarăşi pînă la un punct, ale hegelianismului. Raţiunea are de înfruntat un iraţional anumit. Dar dacă filosofia de azi vrea să fie cu adevărat filosofie, nu trebuie oare ca acel „altceva“ faţă de filosofiile anterioare, pe care ni l-ar da ea, să îngăduie o regăsire a filosofiei în puritatea ei ? Şi nu s-ar putea, în speţă, ca tocmai obiectul cel nou al filosofiei să favorizeze, mai mult decît cele anterioare, o regăsire a filosofiei perennis ?

Aci ne va duce considerarea condiţiei filosofiei de a fi, după greci, într-o situaţie *dată*.

Am văzut că, parafrazînd pe Kant, cercul este nu numai condiţia formală a filosofiei, dar şi condiţia de posibilitate a conţinutului ei. Aceasta însemna — o arătam — că nu se poate face filosofie fără a şti că faci filosofie. Dar mai înseamnă ceva : că nu se realizează prin filosofie o *evaziune*. Pleci de la raţionalitatea dintr-un plan real şi te întorci la ea, pentru că ai determinat-o între timp. Regăseşti deci planul acela real în logicul, în ordinea lui. Dacă are loc vreo evaziune din el, atunci ea s-a petrecut de la început, fiindcă ai ridicat realul acela la esenţa lui posibilă ; dar mai mult decît ai evadat în primul moment nu vei evada din el ; deci, într-un sens, nu-l vei pierde ci-l vei regăsi, (*aufgehoben*, cum spunea Hegel). Toate celelalte forme de cultură — s-o spunem încă o dată — sînt adevărate evaziuni, de vreme ce se desfăşoară ca o mişcare sau o ascensiune liniară, în orice caz nu în cerc. Prin ştiinţă uiţi şi pierzi realul de la care ai plecat ; el devine cu totul altceva : relaţie, formulă matematică, simbol ; acest altceva va interesa de acum înainte şi el se va desfăşura pentru sine, uitînd şi de

om (iar știința nu va mai regăsi realul decît prin „aplicare", prin actul de violență, de materializare voită, al tehnicii). Prin artă, la fel, pierzi sensibilul de la care ai plecat ; iar ea se va realiza de acum înainte pentru sine, va crea o *altă* lume, prin care poți, dar nu e imediat necesar, s-o înțelegi mai bine pe aceasta („apusul de soare" pictat, prin care ai putea înțelege mai bine apusul de soare real). Prin religie e cu atît mai limpede că uiți de aci și că te salvezi doar angajîndu-te într-un „dincolo". Filosofia singură te întoarce *aci*. Dacă ai plecat de la ordinea și explicația posibilă a științificului, vei reveni la ordinea reală a acestuia, adică la lumea privită sub unghiul științei. E izbitor în această din urmă privință cazul lui Kant, care pleacă de la și revine într-un sens la „fizică". Cercetătorii din ultimele decenii au pus în lumină din plin însemnătatea „Opus-ului postum" pentru întregirea gîndirii kantiene. Iar însemnătatea Opus-ului poate, firește, consta în aceea că, prin el, Kant încearcă să constituie căutata „doctrină", să dea, într-un fel, o *metafizică* a fizicii ; dar semnificația rezidă, pentru noi, tocmai în faptul că filosoful revine astfel la ceea ce îi era început, fizica, făcînd termen final din punctul de plecare ; că dă astfel o metafizică a *fizicii*. La fel făcuseră, poate, Descartes și Leibniz, sfîrșind, primul în viziunea unei Mathesis universalis, celălalt într-a unei Scientia generalis, cînd nu sfîrșeau în științe particulare.

Filosofia în orice caz, nu este evaziune. Ea pleacă de la și se întoarce la ceea ce este. Dacă a întîlnit pe acest „ceea ce este" sub forma *devenirii istorice*, așa cum îl întîlnește astăzi, atunci se va întoarce, într-un fel, la devenirea istorică, în înțelesul că va face din ea devenirea însăși. Acesta e obiectul „cel nou" al filosofiei.

Dar ce invocă, în definitiv, această devenire decît problema cea mare a filosofiei antice, transfigu-

rată, problema temei perennis, care duce la ordinea ființei? Nu sîntem astăzi, prin conștiința devenirii istorice, mai apropiați decît eram prin teologie, sau prin științific, de modalitatea *pură* a filosofiei? Nu regăsim astfel, printr-o conștiință angajată și pornind de undeva, modurile filosofiei neangajate, ale rațiunii care nu pleacă decît de la sine, cum ne părea că se întîmplă la Greci?

Iată perspectiva care se deschide, prin conștiința devenirii, filosofiei. Noi trebuie să facem astăzi filosofie, de vreme ce criza în care umanitatea a intrat singură, la care au dus-o propriile ei idei și sensuri (o criză mai gravă decît cea a științei, sau una agravată tocmai de știință) este atît de apăsătoare. În această criză fără altă ieșire decît cea extremă a filosofiei, în această impuritate a unui haos mai întunecat decît cele ale epocilor filosofice anterioare, filosofia s-ar putea totuși regăsi, în *puritatea* ei.

* * *

Singură filosofia cîștigă astăzi teren. Religia cu greu s-ar putea reface, după încercarea la care a supus-o veacul precedent. Știința, pe de altă parte, a devenit mai puțin sigură de ea, nu numai prin „criza" ei, dar și prin isprava indirectă făcută în două războaie savant pustietoare ca și prin perspectivele necontrolabile pe care le-a deschis umanității. Civilizația tehnică, la rîndul ei, își vede singură limitele. Toate trei, dealtfel, au început să „filosofeze".

Rămîne filosofia, care nu s-a refăcut încă în plinătatea ei, ba pare chiar simplu alexandrinism, și care totuși își face din nou loc în lume. Ea singură pare a găsi un „acasă" în acest haos. De aceea și este ea singura invocată, ori de cîte ori se pune problema unui „sens" pentru toate acestea. Nu mai există sens religios, științific, civilizatoric, și abia dacă mai există un sens imediat politic și economic

pentru tot ce se întîmplă. Iar în această absență de orice sens, filosofia își poate face apariția ; căci ea este, poate : sensul lucrurilor atunci cînd nimic altceva nu mai are sens. Ceea ce rămîne omului după ce și-a doborît toți idolii.

Ce ne oferă istoria trecută ? Două filosofii valabile, așa cum se desprind ele din istoria filosofiei : una a ființei, alta a spiritului. Una este orientarea gîndirii grecești, cealaltă este, în mare, cea care se împlinește prin idealismul german. Una caută pe ceea ce este, cealaltă pe : cum e cu putință ceea ce este. Idealul uneia e contemplarea *ființei,* al celeilalte, *devenirea,* istorică sau supraistorică. Una sfîrșește în substanță, dincolo și transcendent, cealaltă în funcțiune, dincoace și transcendental.

Totul se petrece între transcendental și transcendent (acesta înțeles ca „ființă", doar). Dacă s-a întîmplat ceva în istoria filosofiei, dacă ea nu stă pe loc, nu se învîrtește vicios în cerc sau nu se reduce la cîteva „tipuri", atunci este procesul acesta — sortit să ducă la filosofia transcendentală (Kant) — proces prin care spiritul a luat cunoștință de sine (Socrate), s-a însingurat de ființă, uneori s-a împotrivit ei, spre a nu se mai putea afirma astăzi fără ea. Astăzi se pune o problemă filosofică nouă — reflectată perfect în istorie — *găsirea unității transcendentalului cu transcendentul.*

Evident, problematică transcendentală a conștiinței exista și la Socrate ; resturi ale ființei transcendente („lucru în sine") există și la Kant. Nu se poate vorbi în această privință de o stare cu desăvîrșire pură ; dar procesul istoric rămîne : se poate cu adevărat vorbi de „progres al conștiinței în filosofia occidentală", cum făcea Léon Brunschvicg. Singur exemplul lui Platon ar putea să justifice sentimentul că există ceva extraistoric în filosofie. Dar explicația nu o dă oare tocmai faptul că la Platon transcendentalul și transcendentul coincid, în rolul

dublu al Ideii de-a fi totodată dincoace şi dincolo de lucruri? de a le face posibile[1], depăşindu-le în acelaşi timp? Iar în afară de Platon, totul este istoric în filosofie, ca şi cum aceasta ar fi manifestarea în timp a transcendentului şi *apoi* a transcendentalului.

Totul în lumea modernă, pînă şi teologia poate, a dat înţelesul şi obligaţia de a face realul cu putinţă prin ultimul. Antichitatea greacă putea evita realul, căzînd uneori în păcatul de a-l părăsi. Obsesia către fiinţă, care se traduce printr-una către *incoruptibil*, a înstrăinat în orice caz mult mai mult de lumea aceasta (etica stoică este, poate, un exemplu; Plotin un altul) decît obsesia creştină a lumii de dincolo, care slujea pe cea de aci pînă la a duce la întruparea divinului în ea. — În orice caz filosofia modernă s-a trezit cu această problemă, de a da socoteală de ce este *aci*, aşa cum este. De aceea ea a pus accentul pe cealaltă misiune a filosofiei: de a face cu putinţă lumea de faţă. Aşa s-a înstăpînit în lume transcendentalul; şi tocmai pentru că transcendentalul trimitea la lumea de aci, problematica filosofiei s-a răsfrînt în devenirea istorică.

Poate fi titlul de nobleţe al istoriei contemporane, al istoriei propriu-zise, că încorporează cele două sensuri ale filosofiei. Oricît de desprinsă de real ar părea speculaţia filosofică, ea nu încetează să-l domine, ca fiind tocmai planul în care realul îşi caută esenţialul. Pînă acum filosofia nu putea acţiona atît de nemijlocit în istorie, pentru că istoriceşte transcendentalul nu se afirmase îndeajuns. Abia acum poate fi evident cît de mult se mişcă istoria propriu-zisă pe linia filosofiei; acum de la Revoluţie şi Hegel încoace. Pe de o parte fiecare ins a căpătat de atunci conştiinţa devenirii istorice,

---

[1] Lucrarea lui Natorp, *Platos Ideenlehre,* trebuie să fie un statornic prilej de reflexiune, chiar dacă nu e de acceptat, pînă la urmă.

sociale ca și individuale ; el nu mai „este", nu mai aparține unor rînduieli rigide ; devine. Pe de altă parte istoria începe de atunci să aibă amploare filosofică, o altă demnitate. Nu mai poate fi vorba de afirmări personale (ultima „persoană" în istorie este, într-un fel, contemporanul lui Hegel, Napoleon) ; nici de impulsuri colective străine de „idee". Niciodată desigur n-a fost altfel, — așa cum încearcă să explice istoricii cu orizont filosofic. Ceea ce aduce însă ceasul cel nou este *conștiința* că ideile funcționează în istorie și prefacerea acesteia în consecință. Ar putea părea semnificativ că problematica socială apare cam în același timp cu cealaltă „idee" a istoriei contemporane, principiul naționalităților. În orice caz e din plin semnificativ că *rațiunea* și dorința de a așeza lumea pe rațiune stau în raport de contemporaneitate cu ideea *libertății*, care abia acum ajunge la o conștiință deplină.

Pentru toate acestea ni se pare că transcendentalul („cum e cu putință ceva") e cel care a adus, prin virtutea sa de a se angaja în devenirea istorică, prilejul de afirmare. Transcendentalul era sortit astfel să dea un alt curs istoriei umane și de a sfîrși prin a o face să dezbată în fapt o problemă de drept. Filosofic : disputa dintre el și transcendent. O vom vedea îndată, tocmai cu *disputa istorică dintre rațiune și libertate.*

Oricum ar fi, trăim de o bucată de vreme, și astăzi tot mai limpede, actualitatea transcendentalului. Fără a începe prea de departe, lucrurile încep sigur : de la Kant. Un vizionar contemporan al culturii, Valéry, a putut exclama într-un rînd : Kant, qui genuit Fichte, qui genuit Hegel, qui genuit Marx... Într-o formulă care părea că simplifică prea mult spre a exprima adevărul, era totuși adevărul istoric însuși.

Kant este cel care a dat nu doar nume (în acest înțeles) dar și ființă filosofică „transcendentalului".

Prin el problema filosofiei devenea : cum e cu putință ceea ce este, sub forma știută : „cum sînt cu putință judecățile sintetice a priori". Firește, nu e încă vorba de realul imediat, de concretul individual și istoric ; realul lui Kant este știința lui Newton, anume fizica, sau este actul moral, sau judecata estetică ori teleologică. Dar prin ele se pregătește întîlnirea cu realul. Toate acestea, fizică, etică, judecată estetică, — există, s-au produs. Cum e cu putință ceea ce este, înseamnă : cum *a fost* cu putință ceea ce este. Kant prescrie deci filosofiei rolul de a face posibil în principiu aceea ce-a fost posibil în act. Cum ? Pe planul „conștiinței în genere", prin formele pure ale sensibilității și prin categorii, prin schematismul conceptelor pure și prin tot ce decurge de aci. Lumea, — în speță, la el, lumea cunoașterii, apoi a practicului și a jocului facultăților de cunoaștere în estetic — se recapătă întreagă ; dar exercițiul ei a fost provizoriu suspendat. Aceasta e pentru Kant, misiunea filosofiei : să suspende exercițiul lucrurilor, spre a vedea cum este critic cu putință.

Fichte aduce un plus, atît în ce privește definirea spiritului cît și apropierea acestuia de real. Cîmpul transcendental, care face cu putință realul cunoașterii, trebuie el însuși făcut cu putință. Transcendentalul trebuie lărgit. Spre ce ? Spre o desfășurare a spiritului în care vor fi înglobate și categoriile. Ele nu mai sînt acum compartimente statice ; se ivesc înăuntrul spiritului, prin mișcarea acestuia chiar, care, pornind de la „eu egal eu" reface întregul univers categorial și, odată cu acesta, țesătura lumii înseși. Transcendentalul e angajat într-o devenire spirituală, într-o procesualitate pură, care nu numai că face cu putință lumea dar o și *face* ; o desfășoară în act, în planul practicului. Filosofia este astfel una a spiritului și devenirea acestuia tinde să se acopere cu realul.

Hegel avea să ducă pînă la capăt procesul acesta. La el nu mai e schematism al conceptelor pure, nici simplu schematism al *vieții* pure a spiritului; realul nu e regăsit în țesătura lui, ci în concretul lui, chiar sau mai ales în concretul istoric. Individualul istoric, pe care-l evitase Kant și pe care nu-l regăsea Fichte, este totuși, cu Hegel, capătul *lor* de drum (în măsura în care desfășurarea dialectică a spiritului dă procesul istoriei, înțeles ca o luare de conștiință de sine a spiritului). Sîntem și la capătul filosofiei, înțeleasă ca filosofie transcendentală. Într-un sens, deci, Hegel avea dreptate să simtă că prin el se încheie filosofia. În fapt se încheia doar o filosofie (în timp ce ecourile ei se prelungesc în fapt).

Dar mai există și o filosofie a ființei (a transcendentului), pe care Kant și posteriratea sa, filosofică sau nefilosofică, au lăsat-o în umbră. Această filosofie a ființei a știut să intre în actualitate. Chiar în privința lui Kant ea a putut să aducă unele revizuiri, arătînd că un „Kant metafizician" nu este chiar atît de lipsit de sens, ba chiar reprezintă o întregire firească a celui recunoscut de obicei în istoria filosofiei. În sensul *acesta* s-a și pus accentul asupra „Opus-ului postum" kantian, așa cum arătam mai sus. Mai departe, reacțiunea aceasta a filosofiei ființei față de filosofia spiritului a luat din plin caracterul unei reveniri la ontologie. Iar atunci cînd o ontologie valabilă n-a putut fi obținută, fie din lipsa de suflu a epocii, fie din lipsa de instrumente — căci este fără îndoială nepotrivit să cauți ființa cu limbajul teoriei cunoașterii[1] și transcendentul cu terminologia transcendentalului, — năzuința către o filosofie de alt tip, una a ființei, s-a exprimat cel puțin printr-o conștiință adîncită a omului contemporan, prin insatisfacțiile și refuzurile lui.

---

[1] Cazul Nicolai Hartmann.

Dar oricare ar fi pe plan teoretic reacțiunea unei filosofii a ființei față de cea a spiritului, ea s-a făcut hotărît resimțită pe plan istoric. Există într-adevăr două valori, două exigențe fundamentale ale ființei umane: rațiune și libertate, manifeste, de aproape două veacuri, în istorie. Ele ne par din plin a se lega respectiv de filosofia spiritului și de filosofia ființei, *rațiunea* fiind spiritul însuși în timp ce *libertatea* este felul în care gîndirea modernă își pune — din perspectiva spiritului totuși, perspectivă în care vrînd-nevrînd ea se află — problema ființei. Libertatea reprezintă ființa, nu atît în ce este ea, nu atît ființa ca ființă, cum voiau anticii, cît în ce *poate* fi ea; deci, într-un sens, ființa în devenire. Ea este exigența subiectului de a putea „să devină ceea ce este"; de a nu fi supus unei necesități oarbe, mecanice, ci de a fi cu adevărat „pentru sine", liber.

Aceste două exigențe, răsfrînte în istorie, erau solidare în timpul Revoluției franceze. Rațiunea era cea care adusese în lume mesajul libertății, iar acum libertatea era cea sortită să instaureze rațiunea în lumea istorică. Numai că nu s-a întîmplat așa. Și încetul cu încetul rațiunea și libertatea au suferit o deplasare de sens. Ele au devenit conservatoare, în loc să fie și mai departe revoluționare, așa cum erau atunci nu numai la nivelul istoriei dar chiar în concepția filosofiei (ideea libertății în romantismul german, de pildă). Astăzi, în schimb, ele sînt conservatoare chiar pe plan de filosofie. Rațiunea și libertatea au devenit lozinci ale prudenței însăși.

Sau dacă rațiunea funcționează efectiv, ea nu mai este aliată cu libertatea, așa cum era în timpul Revoluției. În perspectiva filosofiei, totuși, orice rațiune adevărată ar trebui, pînă la urmă, să suscite din sînul ei libertatea; la fel, orice libertate autentică ar trebui să poată duce la o orînduire rațională. Ce se va întîmpla atunci pe plan istoric? Nu atît con-

flictul dintre lumea istorică a rațiunii și cea a libertății este hotărîtor, cît *conflictul din sînul fiecăreia dintre valorile sau lumile acestea.* Și, în realitate, conflictul dintre ele două nu este, poate, decît conflictul fiecăreia cu ea însăși. Care se va regăsi întîi în integritatea ei ? — Iată, astfel, o promisiune de măreție, în lumea contemporană, care ar putea răscumpăra neîmplinirile ei.

Dar este atît de limpede că rațiunea și libertatea trebuie să se regăsească ? Poate fi adevărat, pe plan filosofic, că transcendentalul și transcendentul sînt sortite coincidenței ? Se pot reîntîlni cele două filosofii, a spiritului și a ființei ? Nu sînt ele, dincolo de exemplul nesperat al lui Platon, ireductibile ? Aici sîntem, pe plan de gîndire — și *pe acest plan* se joacă partida. Toate sfîrșesc la problema : dacă e posibilă o filosofie a spiritului care să fie și una a ființei, dacă e posibilă coincidența transcendentalului cu transcendentul. Tot ce nu ține, direct ori indirect, de o asemenea întrebare este respins astăzi în pură biologie. Cine nu filosofează este, mai mult decît oricînd, o ironie a istoriei.

CAPITOLUL IV

Despre cele două deveniri

AM COBORÎT CU ADEVĂRAT ÎN ISTORIE ŞI ÎN „iraționalul“ ei? Nu am putea s-o spunem. Dimpotrivă, paginile de mai sus, pornite de la schemele filosofiei, nu par decît să fi atins uşor apele istoriei, spre a reveni la acele scheme, de care în realitate nu se depărtaseră nici un moment. Am putut împleti istoria şi filosofia în aşa fel încît prima să nu fie decît „reflexul“ celei de-a doua. Dar chiar dacă în conul de lumină proiectat de filosofie asupra istoriei contemporane aceasta şi-a putut găsi o explicație pentru ce a fost şi este încă, substanța ei vie nu se va recunoaşte uşor în lumea fantomatică a ideilor şi a simetriilor abstracte („rațiune“ şi „libertate“).

Conştiința modernă a voit mai mult decît atît. Şi nu numai conştiința obişnuită, ci şi cea filosofică a lumii moderne. Omul modern s-a arătat încă demult (de la Renaştere) însetat de individual, de concret, de ce se întîmplă aci. În lumea antică, individualul ca atare era refuzat, în aşa măsură încît se putea institui, cu grecii, o lume ideală deasupra celei reale, lumea mitologică, şi o structură ideală deasupra ordinei sau dezordinei reale, lumea prototipurilor. Dar conştiința modernă a denunțat o asemenea pornire ca o „evaziune“. Şi cu atît mai mult îi va fi părut evaziune din lumea aceasta orientarea creştină (chiar dacă, în felul ei prin teologie, ea era sortită să se apropie de concretul uman).

Pentru omul modern ştiința la început cel puțin, viața socială, istoria, toate aveau să fie o conversiune înspre aci, înspre ce este şi ce se întîmplă. Faptul pozitiv al ştiinței, imediatul naturii, experiența vie

a societății, actualitatea istoriei, — aveau acum să educe într-altfel ființa umană. Lumea nu mai era contemplată (theoria) în prototipurile ei, deci făcută străvezie ; nu era nici transfigurată de vreun sens divin. Era văzută acum, nu străvăzută. Ochiul, el este „organul principal" al prototipului de om modern, Goethe. Anticii aveau și ei văzul pe primul plan, dar văzul lor era pentru eidos, tip. Obiectul științific, în schimb, trebuie văzut : în laborator, sub microscop, sau sub lunetă ; natura trebuie văzută direct, nu numai de naturalist, dar și de artist sau omul de rînd ; societatea trebuie văzută și ea în varietatea moravurilor ei, în ce e dincoace și ce e dincolo de Pirinei ; istoria trebuie văzută, de observatorul care o află în documente, sau și mai bine, de cel care o „trăiește" direct. Ce este, ce se întîmplă efectiv contează.

O asemenea orientare către imediat și concret, către un sensibil de un fel ori altul, era sortită să sensibilizeze în chip deosebit omul modern, în relațiile lui cu lucrurile și cu lumea. Era, pentru el, o adevărată școală a sensibilității. Știința avea pînă la urmă, e drept, să se piardă în teoreticul și abstractul ei, dar tot restul, inclusiv prima orientare a științei, cea către pozitivitate, dădeau subiectului uman o receptivitate și o excitabilitate nouă. Să fie aceasta obîrșia romantismului modern ? În orice caz era obîrșia acestei stranii apariții literare, *romanul*. Nu simțim întotdeauna îndeajuns cîtă schimbare arată și cîtă schimbare aduce, prin forța sa educativă, în conștiința modernă, romanul acesta sărăcit de suflu epic. Lumea, în tot ce este, în tot ce se întîmplă în ea, începe să aibă greutate și preț. Totul vine să facă apel la interesul nostru conștient ; nimic, oricît de nerealizat ar fi, nu se mai vrea lăsat uitării. Lumea reală devine ca o fantastică lume de torsuri, jumătăți de vieți sau vieți singulare, care bat toate la poarta literaturii și a conștiinței : „ex-

plicați-mă și pe mine!“ E un adevărat tîrg al deșertăciunilor aici, unde fiecare lucru și fiecare viață își istorisește povestea. Dacă în orice lucru e o formă de Eros, atunci Eros-ul acesta vulgar, Eros-ul pandemian, era cel care trebuia să dea măsura sensibilității moderne.

Așa s-a întîmplat că s-a putut trece de la individualul Renașterii, care era încă tipic sau putea încă trimite la o lume de prototipuri, la individualul netipic din secolul al XIX-lea și de azi. De aci a putut veni, în sensibilitatea modernă, interesul pentru singular și „autentic“, interesul pentru urîtul lumii, pentru răul ei, pentru întunericul din ea. Dostoievski și filosofia corespunzătoare ethos-ului acestuia au încetățenit, la un moment dat al culturii europene, convingerea că în *întunericul* lumii, mai ales în el, stă cheia existenței. Totul a putut astfel căpăta dreptul la viață și valorificare, în primul rînd nerealizatul, nedesăvîrșitul. Și nu încape îndoială că s-a înțeles mult pe linia aceasta : s-a înțeles în definitiv lumea, în larvarul, în haosul germinativ, în originarul, în nu-încă-întrupatul ei. Există o lume a zămislirii, a facerii, și totul este în zămislire, în facere și desfacere. Nimic nu părea să împiedice facerea să se substituie ființei.

Ce altceva ar trebui să fie filosofia, după conștiința modernă, decît o Carte a Facerii, o Geneză ? Ea ar urma astfel să dea socoteală de lumea germinației, să fie în colcăitul acesta al posibilelor (cum vrea existențialismul, rău înțeles poate). Iar dacă nu poate da socoteală, cu atît mai rău pentru ea : va veni o altă conștiință decît cea filosofică, ni se spune, va veni una care s-o înglobeze și pe ea, conștiința *istorică*, în sînul căreia să țină, pe cît pot ține, toate aceste faceri și desfaceri. Căci filosofia — simte conștiința modernă, și fără îndoială că simte bine de astă dată — își legase destinul de ființă și de cunoașterea ei. Dar ce este ființa ? Ce

este, pe lume ? Nu este nimic ; totul devine, adică se ivește, se preface și piere. Și filosofiei i se întîmplă așa. Și sistemului solar i se întîmplă așa. Heraclit (așa cum îl înțelege conștiința modernă), avea dreptate ; totul curge. Cine vrea să dea socoteală de ceva, să dea socoteală de curgere.

Ciudățenia, și în fond consecvența lumii moderne, este că nu doar pe linii nefilosofice duce la această lume a facerii, pe care numai istoria sau oarba devenire o pot cuprinde și descrie, dar chiar prin filosofia ei. E ceva care reiese limpede din situația lui Hegel. La prima vedere cel puțin, poziția lui Hegel apare astăzi ca destul de curioasă. Tocmai Hegel, care-și inaugura cariera filosofică, în disertația sa „De orbitis planetarum“, surprins că Cicero elogiază pe Socrate pentru că a coborît filosofia din cer pe pămînt, tocmai el avea să coboare filosofia în istorie. Și situația curioasă în care ajunge astăzi Hegel se poate rezuma în cîteva cuvinte : dacă filosoful a avut dreptate cu desfășurarea istorică de pînă la el, atunci ce s-a întîmplat *după* el, cu el însuși, este adevăr hegelian încă. Fiindcă, dacă accepți istoria aceasta ca valabilă filosoficește, atunci și post-hegelianismul continuă să fie valabil și necesar. Lucrurile nu puteau fi deci decît ceea ce au fost, iar hegelianismul nu putea duce decît unde a dus.

Nu cumva capcana în care se prinde, cel puțin aparent, Hegel, e capcana oricărei filosofii moderne ? Dacă definești filosofia drept act postum, drept luare de cunoștință și fundamentare a ceea ce a fost, atunci tot ce este ar putea, avînd sorți să devină un „a fost“, să oblige filosofia ; chiar și nefilosoficul. De la Kant încoace, filosofia își pune problema justificării legale : „quid juris“ în cele ale cunoașterii, comportării etice și creației estetice. Ea este „tribunalul“ în fața căruia compare cultura ; și ea dă doar stările de drept. Cu Hegel — și nu numai cu el — stările de drept coboară și mai adînc, pînă la rea-

lul istoric, cu alte cuvinte stările de drept se acoperă cu stările de fapt. Dar pe linia acestei ispite unde mai este oprire ? Nu cădem în tirania stărilor de fapt ? Nu sfîrşim atunci prin a spune că tot ce se întîmplă are, trebuie să aibă, sens filosofic ?

În felul acesta filosofia regăsea, pe propriul ei cont, „concretul" conştiinţei moderne. Ea singură simţea că trebuie să se intereseze exclusiv de ceea ce se face, să devină o carte a Facerii. Şi dacă nu reuşea, atunci consimţea să devină ea însăşi un moment în această facere şi desfacere a lumii ; consimţea să proclame ceva mai adînc decît ea, care o purta pe ea însăşi : devenirea istorică. Pentru prima dată filosofia întîlnea astfel un iraţional care să nu-i fie străin, ci să fie propria ei substanţă. Faţă de iraţionalul filosofiei antice, ca multiplicitate haotică a lumii, faţă de iraţionalul medieval, ca haos al logos-urilor teologice, faţă de cel modern, ca date ştiinţifice, filosofia putea reuşi ori nu, era ori nu posibilă. Ea stătea *faţă de* aceste iraţionaluri. Acum iraţionalul devenirii istorice pare a fi propria ei substanţă (căci şi ea *este* în istorie). Iar ea nici nu reuşeşte, dar nici nu dă greş ; în acelaşi timp nu este şi este posibilă. De aci toate filosofiile acestea contemporane, care sînt şi nu sînt filosofie ; (filosofia culturii, a unei culturi în care apare la un moment dat şi filosofia ; sau filosofia istoriei, a acelei istorii care generează şi sugrumă totul, chiar şi filosofia). Ar exista ceva mai adînc decît ea. Nu e ceva străin, care să-i reziste ori nu. Ea însăşi e angajată într-o facere şi desfacere mai vastă, pe care o explică pe cît poate (ca fiind „conştiinţă" a ce se face), dar care în orice caz o explică pe ea.

În această lume a Facerii stă deci iraţionalul istoriei, în care se cufundă cu adevărat filosofia de astăzi. Dacă ea va înţelege facerea, nu va fi doar posibilă, ca în trecut, ci se va înţelege şi pe sine ; nu va „introduce" doar raţiune în iraţional, ci va şi *fi*

iraționalul ca rațiune. E adevărat că ea a putut ajunge, chiar prin conștiința istoricității ei, la un fel de înțelegere a iraționalului facerii istorice; la o lume care se face la lumină, dialectic și necesar; sau una care se face undeva în întuneric și apare la lumină cu filosofie cu tot. Dar de fiecare dată, cu fiecare fel de a înțelege facerea, nu se mai înțelege pe sine ca filosofie (cu excepția lui Hegel), nu rămînea filosofie. Iraționalul devenirii istorice, cel pe care-l are azi în față filosofia, este sau o pierdere definitivă a acesteia, sau prilejul, unic pînă acum, dincolo de spontaneitatea creației filosofice grecești, de a se institui în chip sigur.

Sîntem acum cu adevărat în iraționalul devenirii istorice, în lumea stărilor „reale", în zămislirea și facerea acestor stări. Nu doar istoria filosofiei ne-a adus aci, ci istoria, realul, stările de fapt. Ele ne-au adus și ele ne opresc acum, așezîndu-ni-se în față. Ele pretind a fi viața lumii, viața filosofiei, ca și viața fiecăruia. Că aceste stări de fapt nu sînt în realitate decît stări de drept (Hegel)? Poate va fi așa, poate nu. Dar Hegel cobora de la filosofie la istorie, iar acum nu mai se poate încerca decît calea întoarsă, de la devenire istorică la filosofie. După Hegel nu se mai poate filosofa ca Hegel. Sau nu mai filosofezi, — îl crezi adică pe el cum că încheie ciclul filosofiei, — sau o faci pornind de acolo de unde te-a adus pînă și el. Noi sîntem *aci*, prin Hegel și prin conștiința modernă, cu facerea aceasta față în față. Dar ce este facerea?

Să deschidem atunci Cartea Facerii. — De la început e limpede că facerea nu poate însemna un singur lucru. Într-un prim înțeles, ea trebuie să fie naștere, aducere a ceva pe lume („faceri" în limba română). Într-adevăr, dacă lăsăm de o parte sensul demiurgic de creație și deci presupoziția unui Creator, dacă privim Cartea Facerii nu drept una a celor „de făcut", ci a celor ce „se fac" pur și simplu,

atunci ea este o génesis, naştere. Dar génesis înseamnă şi devenire în limba greacă ; şi nu e un sens adăugat, căci termenul de „devenire" vine de la gignomai, a se naşte. Iată de la început facerea înțeleasă ca ivire pe lume şi ca fiind astfel *devenire*. Încă de la primul ei înțeles tema facerii apare ca o promisiune pentru filosofie. Căci n-a fost oare întotdeauna devenirea, luată în general, o cheie pentru filosofie, dacă aceasta trebuie să lămurească problema ființei ? Și n-a filosofat în orice caz împotriva *acestei* deveniri, înțeleasă ca naştere şi lume a generatului, gîndirea greacă ?

Dar există un al doilea înțeles pentru „facere", și el va însemna iarăşi devenire. Facerea trebuie să fie şi *prefacere*, trecere dintr-o stare într-alta, schimbare. De astă dată iată-ne din plin în lumea devenirii, nu numai în înțelesul ei antic, de lume a născutului, dar în sens larg modern (poate nu şi în sens bun filosofic). Lumea prefacerii este lumea devenirii celei fără de început și fără sfîrşit. Totul este în prefacere, totul e în pierderea aceasta a facerii, acum. Ceva se schimbă în altceva, pentru a se schimba mai departe. E adevărat că devenirea pare a implica un sens, o orientare posibilă, pe cînd prefacerea n-are nici unul, e neutră, o efervescență oarbă. Etimologic, devenirea are sensul prefacerii de sus în jos (de-venio în latineşte) ; filosofic, în schimb, are uneori sensul unei desfăşurări de jos în sus, un sens ascendent. Dar „prefacere" e totuşi un sens bun pentru gîndirea istoristă modernă, care s-a străduit tocmai să neutralizeze sensul posibil al devenirii ; s-o facă nici regresivă, involutivă, nici ascendentă, evolutivă, ci orizontală, pură şi simplă, oarbă ; să-i dea sens de întîmplare, *geschehen, Geschichte*. Limba noastră, însă, are un termen şi mai sugestiv ; e expresia de : petrecere. Petrecerea lucrurilor indică, prin chiar formația cuvîntului, că e vorba de o trecere, de o pierdere a lucrului ce se petrece.

Și ce înseamnă în definitiv trecerea unui lucru într-altul? Este oare simpla trecere a stărilor lui într-altele, simpla sa prefacere lăuntrică? Dacă e vorba de o pierdere a lucrului ce se petrece, nu ar putea fi și pierderea lui ca întreg într-un altul?

Iată cum facerea singură, luată ca prefacere, duce la un al treilea și ultim înțeles pentru ea, cel de *des-facere*. Facerea lucrurilor ajunge să fie, pînă la urmă, și o desfacere a lor. În prefacere pură și simplă era parcă, printr-un chimism anumit, o simplă trecere de la o stare la alta. Aici, în petrecere (care duce la „petrecanie"), e ca și trecerea unui real într-altul; și mai ales înțelesul acesta din urmă este cel obișnuit al devenirii. Prin devenire realul se face capabil de multiplicare; prin prefacerea sa lăuntrică se face apt pentru prefacerea sa în altul. Toată năzuința a ceea ce intră în devenire (deci nu și a naturii moarte, care se schimbă dar nu are devenire decît metaforic) ar fi de a reproduce, pe planul lui, lumea. Așa cum, în regnul vegetal, planta se dezvoltă și „preface" pînă ce, prin sămînță, devine aptă pentru prefacerea finală într-alta; așa cum devenirea în regnul animal nu înseamnă nici ea decît prefacerea de sine și maturizarea în vederea procreării altuia; așa și pe plan omenesc, toată devenirea individuală ar părea sortită să obțină treapta de pe care să fie posibilă trecerea în altul. E peste tot în fire un Eros multiplicator; dar nu numai în ordinea bios-ului, ci și în cea a vieții umane superioare. Toată tendința noastră, în cultură de pildă, pare a fi de a multiplica și trece altora: cunoștințe, civilizație, bunuri, viață. Devenirea noastră lăuntrică n-ar sluji nici ea decît idealul devenirii în celălalt.

Din perspectiva acestei deveniri ca Eros multiplicator, Max Scheler avea desigur dreptate să lege suferința deopotrivă de dragoste și moarte. Așa cum moartea este sacrificiul individului organic pentru

propagarea speciei, suferința, spune el, este sacrificiul părții către tot, a valorii inferioare către cea superioară. Durerea și suferința se justifică deci ca sacrificiu. Altfel, spune Scheler, ele ar reprezenta un „scandal“ ; și doar prin înțelesul acesta, adus de creștinism, e posibilă după el o Theodicee a suferinței. Dar firește, pentru ca sacrificiul față de întreg să aibă un sens, trebuie să fie vorba de un întreg „organic“. Iar în această perspectivă, dragostea este cea care creează prima condiție de „sacrificiu“, fiind deci legată cu durerea și moartea. Fără durere și moarte, spune Scheler nu încape dragostea, așa cum nu e comunitate. Din comunitatea dragostei iese comunitatea suferinței. Iar suferința, înțeleasă ca sacrificiu, devine o „prietenă“ nu o dușmană a sufletului, o sursă de înnobilare a lui.

Ce este în viziunea aceasta ? Este, desigur, mult creștinism ; *este* un fel de demnitate umană, — dar toate din perspectiva unei deveniri întru moarte, a *devenirii întru devenire*. Cu o asemenea devenire va opera întreaga filosofie apropiată nouă. Nu numai Scheler și organicismul spiritual, dar Dilthey și tot istorismul contemporan, sau filosofia culturii în întregul ei, țin de la același concept al devenirii. Iar cuvîntul cheie l-a spus de bună seamă Goethe, a cărui viziune stă întreagă și poate cade întreagă cu acest sens al devenirii : „stirb und werde“. Cine vrea să înfrîngă o întreagă orientare în filosofia nouă trebuie să înceapă cu Goethe. Un „Antimodern“ nu poate fi decît un „Anti-Goethe“.

Am revenit la filosofie și istoria ei, dar în realitate sîntem tot la problema cea mare a conștiinței moderne, la iraționalul ei ; facerea. Am văzut acum ce înseamnă aceasta din urmă : ea înseamnă și facere și prefacere și desfacere ; adică și geneză și desfășurare de viață și pierdere (sau „împlinire“) în moarte. Iar de fiecare dată, cu fiecare sens al ei, facerea este *devenire*. Sîntem astfel, cu iraționalul mo-

dern al lumii ce se face, în miezul filosofiei. Iraționalul devenirii îneacă, sau face cu adevărat posibilă filosofia. Și acum, după ce am desprins cele trei accepțiuni ale devenirii, putem vedea perspectivele ei pentru gîndire.

Aici se hotărăște tematica filosofiei, cel puțin în perspectiva de astăzi, cînd trebuie să aflăm un sens rațional pentru devenire, de o parte, ființă de alta. Este devenirea irațională pînă la capăt, în oricare din sensurile ei ? Dar, pentru a fi posibilă și altfel decît ca eleatism, gîndirea *trebuie* să accepte devenirea ; aceasta *poate* fi rațională, într-un sens ar putea fi chiar rațiunea în desfășurarea ei (cum voia dialectica hegeliană). Ce nu poate accepta rațiunea este, ca sens unic al devenirii, devenirea întru moarte. Există un singur irațional care rezistă rațiunii : e neființa, neantul. Iraționalul devenirii poate fi supus rațiunii, *este* rațiunea ; dar numai acela al devenirii care ține. Rațiunea înțelege totul și se recunoaște în tot ce este, în tot ce are ființă. Nu se recunoaște în neființă. O poate pune, o poate gîndi ca termen limită, o poate împleti cu ființa („în jurul oricărei ființe e o imensitate de neființă", spunea Platon) sau poate înțelege de ce, în „amestecul" de ființă și neființă pe care-l trădează de obicei lucrurile lumii acesteia, este aproximație de ființă, sînt grade de ființă. Dar rațiunea nu și-o poate însuși. E adevărat că, într-un sens — în perspectiva rațiunii formale — neantul e mai „rațional" decît ființa : e abstract, omogen, indiferent, adică exact ce pare să vrea de obicei rațiunea, cîmpul ideal pentru exercițiul ei formal. Dar așa vrea rațiunea nefilosofică, rațiunea intelectului, cum s-a spus uneori. Rațiunea filosofiei caută tocmai densitatea și concretul, diferențierea mergînd pînă la contradictoriu. Ea nu se sperie de acest irațional al primei rațiuni, ci se desfășoară pe sine odată cu el. Singurul ei irațional este neființa. Ea nu poate fi organul neființei.

Greşeala conştiinţei moderne nu este, atunci, că pune prea jos devenirea ; dimpotrivă, ar putea fi triumful ei şi astfel calea pentru regăsirea conştientă a filosofiei, obţinută ca şi spontan în epocile de puritate filosofică. Greşeala este că acceptă necritic devenirea şi că sfîrşeşte astfel prin a consimţi devenirii întru moarte sau simplei deveniri întru devenire. În termenii noştri, nu devenirea ca prefacere ci ca desfacere primejduieşte gîndirea filosofică. Iar gîndirea modernă, aceasta s-a grăbit să aducă : ethos-ul morţii. Conştiinţa filosofică ştie să dea un sens pozitiv îngrădirii, o vedeam bine, dar numai întru cît îngăduie trecerea spre ceea ce este. Sensul *pozitiv* al îngrăditului ca îngrădit şi pieritorului ca pieritor este, filosoficeşte, non-sens sau calea spre scepticism. Că într-adevăr lumea aceasta piere şi că trebuie înţeleasă aşa cum este ea, pieritoare ? Da, dar nu o vei înţelege în ce încetează să fie, ci în ce este. Ea este, spre a vorbi limbajul filosofiei de azi, ceea ce-va-înceta-să-fie ; şi din acest destin de îngrădire filosofia va scoate pe ceea ce este.

Dacă filosofia a avut dreptate — şi nu de la Kant ci într-un fel încă de la Socrate — să coboare pe pămînt, să dea socoteală nu numai de incoruptibil ci şi de realul coruptibil, în primul rînd de realul uman în destinul său coruptibil, atunci realul uman, în devenirea lui, a putut la un moment dat avea dreptate împotriva filosofiei. S-a putut lipsi de ea ; a putut-o suprima, spre a o face să renască în cine ştie ce raţionalitate provizorie, care să se reia la nesfîrşit. Deci *stirb und werde* ar fi valabil şi pentru filosofie. Coborîtă pe pămînt, filosofia ar împărtăşi astăzi soarta celor ce trec şi se petrec pe pămînt. A voit să înţeleagă realul şi s-a înţeles pe sine ca întîmplare înăuntrul realului. Aşa trebuie să sfîrşească oricine consimte filosofiei devenirii şi nu are despre devenire un concept mai bun decît cel de generaţie şi corupţie.

Şi cu toate acestea devenirea *este* temă centrală în filosofie. Filosofia se petrece pe pămînt şi în jurul devenirii ; aceasta a fost întotdeauna o cheie pentru cea dintîi. S-a putut face constatarea că atît filosofia greacă cît şi cea a idealismului german s-au constituit în marginea problematicii devenirii : cea veche refuzînd devenirea, cea modernă integrînd-o. Şi am văzut că era firesc ca devenirea să joace un rol atît de mare. Dar în căutarea fiinţei, cum a fost întotdeauna, să nu-i fi rămas filosofiei în mîini decît conceptul necritic sau, şi mai rău, faptul brut al devenirii, tocmai opoziţia faţă de fiinţă ? Atunci aceasta ar putea fi explicaţia căderii de la filosofie la nefilosofie : înstrăinarea de fiinţă. Sau mai precis : pierderea în acea devenire care înstrăinează de fiinţă. Trebuie să existe şi un alt înţeles pentru devenire, dacă filosofia are sens dincolo de hieratismul antic şi de impasul relativist modern ; dincolo de fiinţa absolută şi de devenirea absolută. Între Parmenide şi Heraclit (cel atît de drag lumii moderne) se joacă permanent destinul filosofiei.

Dar Grecii înşişi aveau sau presimţeau un alt tip de devenire. Opunîndu-se *acestei* deveniri ei au dat peste o alta. Ideile platoniciene, de pildă, nu au „geneză“, nu au devenire în sensul acesta obişnuit, dar au şi ele o formă de „mişcare“. O spune hotărît *Sofistul,* care instituie tocmai ca primele trei genuri : fiinţă, mişcare şi stare ; adică fiinţă, devenire şi nedevenire. Şi pentru el aşa dar filosofia este în primul rînd reflexiune în jurul problemei fiinţei şi a devenirii. Dar devenirea nu este doar o Idee între Idei ; este, ca şi fiinţa, o Idee care se amestecă tuturor celorlalte Idei (254 d), cu excepţia doar a contrariului ei. Toate Ideile au o devenire, dar de astă dată nu mai e *„génesis“*, ci *„zoé“* (248 d) : nu mai e vorba de naştere şi moarte, de devenire fără de fiinţă, ci de o devenire de tip superior, una întru fiinţă. Fără îndoială, chiar dacă conceptul de *„zoé“* reapare stă-

ruitor la Plotin, ar fi greu de acceptat că spiritul grec a făcut conștient din el o *génesis* bună, valabilă. Totuși este semnificativ că s-a simțit și acolo nevoia devenirii, după ce fusese proscrisă, și că termenul obișnuit nu putea exprima just lucrurile. (Dealtfel și în limba germană s-a simțit uneori nevoia schimbării termenului : v. *Sein und Lebendigkeit*, în loc de *Sein und Werden*, studiul lui H. Heimsoeth. Lebendigkeit ar corespunde pe deplin lui *zoé)*. Dacă este adevărat, spuneam, că problema ființei este cea mai însemnată a filosofiei, e poate tot atît de adevărat că nu e de întreprins decît pe linia devenirii. Ce înseamnă de pildă teza lui Heidegger cum că nu se poate revela ființa decît în orizontul temporalității ? Nu e temporalitatea „formă" a devenirii ? Ea reprezintă poate aceeași problemă — mai angajată de astă dată în ființa umană — ca în *Sofistul* lui Platon, cu citatul căruia își deschide Heidegger dezbaterea. Și ea este, în orice caz, expresia exigenței permanente a filosofiei de a căuta ființa în perspectiva unei forme de devenire.

Numai că există o devenire fără de ființă și una întru ființă. Pentru filosofie lumea nu este o eternă reluare (devenire întru devenire), dar și o împlinire. Față de tendința firii, care în mod normal e și a omului, de a înmulți substanța și sensurile lumii, neputîndu-le împlini într-un fel ; față de tot ce este soluție de amînare în lumea aceasta, filosofia trebuie să aducă o conștiință a posibilității de împlinire. Totul e deci ca devenirea să fie întru ființă și nu alături și împotriva ei ; să fie de creștere și nu de pierdere, de înstrăinare. Cu alte cuvinte : ființă și devenire trebuie să înceteze de a fi două moduri ontologice opuse, cum sînt prea des în filosofia modernă.

Că în filosofia greacă cel de al doilea sens al devenirii stăruia și că ea este astfel nu numai o filosofie a ființei (eleatismul) ci și una a devenirii întru

ființă, o dovedește oricînd poziția centrală, în sînul ei, a Eros-ului. Într-adevăr, chiar cei care contestă existența unei problematici a devenirii la antici trebuie totuși să recunoască rolul jucat de tema Eros-ului. Dar Eros-ul este — și nu numai la greci — expresia mitică a devenirii. Devenire și Eros se acoperă atît de bine încît cele două deveniri se traduc prin *cele două forme de Eros :* unul care e legat de suferință și moarte (cum e în viziunea modernă, în speță cum arăta, sugestiv dar parțial, Scheler) iar alt Eros care e legat de plenitudine. Așa va fi în „Theogonia“ lui Hesiod, unde Eros-ul nu are progenitură (e singurul dintre zeitățile prime care n-are progenitură) și nici nu duce la procreație, la devenire întru devenire ; ci o altă zeitate, una inferioară, Philotes, fiică a Nopții, aceasta vine să sporească ființa lumii, făcînd să se împreuneze cele sortite procreației [1]. Dar ciudățenia e că prin Philotes se întovărășesc și procreează divinități chiar de rang superior și anterioare ei în ordinea creației. De aceea, mai tîrziu, chiar la greci, Eros-ul va avea și cealaltă față, de tipul genezei ; el însuși va fi cel care să facă posibilă o devenire prin naștere. În orice caz cu Platonul din *Symposion* tot Eros-ului, acestei zeități originare, îi va reveni rolul de a duce la procreație, el fiind nu numai fiu al plenitudinii, ci și al insatisfacției. Ba de astă dată, în *Symposion,* Eros-ul ar putea părea că trece cu totul de partea devenirii celei joase, procreative. Dar va fi așa numai pentru cel care străbate cu un ochi modern, neatent asupra spiritului grec, paginile lui Platon. Căci e de ajuns să fi prins sensul Eros-ului din *Lysis*-ul aceluiași Platon ; e de ajuns să vezi, chiar numai din *Symposion,* că Eros-ul nu se ivește între sexe decît ca expedient pentru setea de eternitate și că dragostea între sexe face adesea loc, la greci, unei alte dragoste, fără

[1] Plotin va spune, de aceea, că în cer nu sînt căsnicii. (Enn, III, 5). Doar oamenii și cele ținînd de *génesis* cunosc așa ceva.

progenitură posibilă ; e de ajuns să știi că erotismul grecesc nu e erotică (și pre-freudism), ci mergea pînă la un Eros cosmogonic, spre a percepe sensul întreg, îndoit, al Eros-ului.

Devenirea întru ființă nu este astfel numai o posibilitate filosofică, un simplu ideal etic sau supraetic. Zeii mitologiei încorporează din plin un asemenea tip de devenire : ei *au* o devenire, viața lor se preface, se petrece într-un fel, fără să treacă totuși. Dar aici sîntem pe planul idealului, iar devenirea întru ființă nu e un simplu ideal uman. Ea este o stare de fapt a condiției umane. Dacă acel „quid juris“ al filosofiei moderne, care ar duce la ordinea de drept a dialecticii, tinde să se acopere cu o ordine de fapt, el nu poate, spre a rămîne filosofic, decît să se acopere cu această anumită ordine de fapt, a devenirii întru ființă. Dialectica hegeliană ar avea în ea pierzania, dacă efectiv s-ar angaja pe linia devenirii fără de ființă. Trebuie însă o dialectică a împlinirii și nu a extincțiunii lucrurilor, iar ea poate fi încă hegeliană, dacă aceasta e desprinsă de devenirea nefilosofică. În orice caz, în afara dialecticii, întreaga filosofie contemporană, aproape, ni s-a părut dominată de același ethos al pierderii, de care răspunde în primul rînd Goethe.

Acum din nou filosofia modernă și cea greacă apar în opoziția lor. Căci refuzînd devenirea, filozofia greacă a purificat-o, a regăsit celălalt sens al ei, de vreme ce la o formă de devenire tot trebuia să ajungă, dacă nu înțelegea să rămînă în eleatism ; pe cînd filosofia modernă a încercat să integreze devenirea, dar astfel și-a degradat devenirea ei pură într-una istoricistă, multiplicatoare. Grecii pleacă de la accepția proastă a devenirii și dau peste cea bună, modernii pleacă de la cea bună și sfîrșesc în cea proastă.

Dar de ce devenire proastă și bună cînd amîndouă sînt „reale“ ? Și de ce două deveniri, de vreme

ce devenirea s-a ivit tocmai ca un „dincolo-de-bine-și-de-rău“ (Nietzsche), dincolo de viață și de moarte și cu pretenția în fond de a fi una singură, oarbă, ineluctabilă și fără de capăt ? De ce să nu se spună că devenirea este unicul cîmp de filosofare și că filosofia este tocmai încercarea paradoxală de a desprinde din ceea ce devine pe aceea ce este ?

Dacă devenirea n-ar fi decît una, cea de pierdere, atunci încercarea filosofiei ar fi cu adevărat paradoxală și n-ar ieși din aporia fundamentală de a descrie, cu ceea ce trece, pe ceea ce rămîne. Filosofia ar fi atunci un salt în necunoscut de speța teologiei negative. Căci din devenirea aceasta ea nu poate ști ce este ființa, ci doar ce nu este ea. Știe că e nemișcare, că e incoruptibilitate, că e eternitate, — adică nu are decît concepte negative ; nu *înțelege* ființa, ci doar o delimitează de rest. Așa s-a întîmplat cu filosofia eleată, care n-a putut obține mai mult despre ființă tocmai pentru că n-a consimțit mai mult despre devenire. Și cu atît mai mult se întîmplă așa cu filosofia modernă, atunci cînd aceasta nici nu-și mai pune problema ființei în ea însăși, ci rămîne la devenire.

Dar sîntem ființe care năzuim către plinătatea de ființă, și ne este dată, trebuie să ne fie dată, o devenire și o conștiință a ei care să ne ducă la, iar nu să ne întoarcă de la ființă. Omul este, în speță, întîia realitate a firii capabilă de devenirea sporitoare. Tot realul stă sub semnul curgerii și al trecerii, tot realul are parte de devenirea multiplicatoare ; tot realul, într-un cuvînt, inclusiv într-o largă măsură omul, are parte de *génesis ;* singur omul, cîteodată, este în stare să aibă *zoé*. Iar aci, în orizontul acestei deveniri — al acestei temporalități, va spune Heidegger — e posibilă revelarea ființei. Acesta este locul filosofării, căci aici devenirea știe să regăsească iar nu să piardă ființa. Faptul că filosofia a fost — cît a fost — posibilă, dă măsura omului.

Socotim a fi *șase* problemele deschise ale filosofiei de astăzi. Prima e pusă prin însăși firea filosofiei spiritului, care e filosofia modernă de la Kant încoace, și e tocmai *problema spiritului rupt de ființă și* împotrivit ei. Poate spiritul rămîne pînă la capăt străin de ființă ? E posibilă o filosofie a spiritului care să piardă total problema antică a ființei (cum a voit de pildă școala de la Marburg ?). În fapt, doar epigonii văd așa ceva. La filosofii cei mari, ființa a fost regăsită de la început : în eul absolut la Fichte, în spiritul absolut la Hegel. Dar tocmai această regăsire ca și automată, prin absolutizare, a sfîrșit prin a da de gîndit. Iar toată direcția pe care a luat-o, după Fichte și Hegel, tocmai filosofia spiritului arată că ea nu conducea la ființă. În speță, ea s-a angajat în mod opus ființei, în devenire. Numai în lumina unei deveniri care să fie întru ființă va putea filosofia spiritului să redevină și una a ființei, adică filosofie pur și simplu.

Perspectiva aceasta care se deschide problemei centrale din filosofia modernă comandă desigur și cea de a doua problemă, *coincidența transcendentalului cu transcendentul*. Nu e decît firesc să fie așa, de vreme ce transcendentalul e o modalitate a spiritului, iar filosofia spiritului una transcendentală. Ivit în sînul filosofiei odată cu suspendarea metafizicii, transcendentalul exprimă nevoia de a arăta ce e dincoace de real, după ce se explorase inutil în planul de dincolo, al transcendentului. Problema care se pune cu primul nu mai e : ce este ? ci : cum e cu putință ceea ce este ? Dar dacă această punere în posibilitate a realului nu regăsește într-un fel ceea ce este în el însuși realul, dacă transcendentalul nu coincide cu transcendentul, atunci realul pe care-l obține este o simplă *posibilitate materializată*, iar nu realul unic. Modul devenirii întru ființă vrea să arate cum s-ar putea întîlni desfășurarea posibilului transcendental cu realitatea „transcendentului".

Fiindcă — şi aceasta e a treia problemă — transcendentalul şi transcendentul pun în joc *posibilul şi realul*. Este o observaţie simplă de făcut, dar nu mai puţin izbitoare, că pe antici îi interesa în primul rînd realul, pe cînd pe moderni cu precădere posibilul. Cînd în sfîrşit cu Aristotel, adică în pragul decadenţei, posibilul s-a încetăţenit şi el în filosofia veche, el nu reprezenta decît un mod de-al materiei, adică al celui mai apropiat de nefiinţă termen din sînul realităţii, după greci. Materia era deci posibilul, virtualul pentru Aristotel, iar forma era actualul, realul. Şi fireşte că el punea mai mult preţ pe real. Pentru moderni este invers : materia este realul şi forma este posibilul ; şi se pune mai mult preţ pe posibil. Dar ciudăţenia e că acelaşi termen — forma, ideea — reprezenta realul pentru antici şi e posibilul pentru moderni.

Cum se poate ca un acelaşi termen să primească şi sensul fixator, actualizator, al fiinţei, din gîndirea veche, şi sensul de posibilitate pură, luat în gîndirea modernă ? Cum se poate ca forma să fie odată fiinţă şi altă dată funcţiune ? Aceasta înseamnă că există o problemă, a coincidenţei lor. Nu contează atît ce precumpăneşte, realul sau posibilul, cît : cum se pot regăsi ele. Toată problema este acum să retransformi posibilul în real, funcţiunea în substanţă, ideea în existenţă, categoria gîndirii în categoria fiinţei. Dar ce este această hotărîtoare problemă a gîndirii moderne decît problema devenirii întru fiinţă ? Fireşte cu această devenire nu facem decît să denumim altfel problema. Dar o problemă „bine pusă“ este, mai ales în filosofie, una care poate deschide către o soluţie.

Spiritul a dus în gîndirea modernă la transcendental, care a sfîrşit într-un covîrşitor primat al posibilului. Posibilul ideal trebuie acum să întîlnească realul. Dar ce este *realul ?* Ce merită să poarte numele de real înăuntrul oceanului acestuia pe care îl nu-

mim realitate. Întîlnim astfel o nouă problemă a gîndirii contemporane și de astă dată iarăși devenirea întru ființă va veni să deschidă o poartă.

Ce este „realul“ devenirii întru devenire, al devenirii întru moarte? E un real de trecere, o prezență provizorie. Gîndirea contemporană s-a lăsat atrasă de el tocmai pentru că reprezenta precarul; era expresia lui „o dată“, era aparent unicitatea. Dar el este doar în aparență așa. În fond, tocmai unicitatea îi lipsește, el dovedindu-se pînă la urmă a fi un fenomen de repetiție. Fiecare existență individuală trimite la o altă existență, adică se amînă pe sine, se multiplică pe sine, tocmai pentru că nu se poate împlini. Repetiția (v. Kierkegaard) este, într-un sens, suprema lege a acestei deveniri care, gîndită pînă la capăt, nu poate fi decît una a eternei reîntoarceri (Nietzsche), dacă nu vrea să se piardă în liniaritatea desăvîrșită. Repetiția e astfel surogatul ființei, singura formă posibilă de a aproxima ființa pentru o devenire care a părăsit-o și care acum nu mai știe calea întoarsă către ea. Lumea devenirii se propune neîncetat, se promite (pro-mittere) neîncetat, trimite dincolo de ea, într-o amețitoare desfășurare de schițe și de acte ratate. Repetiția este din plin legea acestei lumi, a acestui ocean care pare să trimită val după val către ceva ca și de neatins. Nu e nimic într-o asemenea devenire care să poarte pecetia unicității, nimic care să aibă contur individual. Anotimpurile și viețile apar și dispar, lăsînd pe lume un termen care le seamănă, sortit el însuși dispariției. Ce soi de real (de la „res“, lucru persistent) poate fi într-o asemenea devenire? Nu e decît o schiță de real, o schiță neîncetat reluată, fără contur individual. Dacă nu apare devenirea întru ființă realul este lipsit de individual.

Și iată ivindu-se o a cincea problemă a gîndirii contemporane, o problemă care, în felul ei, obseda și gîndirea medievală: cea a *individualului*. Nu poate

exista individual în momentul care trece, de vreme ce este vorba de un moment repetabil. Fără o lege de strîngere laolaltă a unor asemenea momente, fără acea lege de unitate pe care Simmel o numea în chip sugestiv *das individuelle Gesetz,* individualul nu are viață. Va fi încă o dată rolul devenirii întru ființă să dea socoteală de ceea ce rezistă, în mijlocul curgerii așa-zisei realități, în procesiunea aceasta oarbă a firii. Realul însă este individual și ca atare el nu poate fi orb și neștiut, ci este unic, istoric.

Aci e locul pentru problema cea mare a lui Hegel, și cu ea întîlnim ultima problemă deschisă a filosofiei contemporane, dezbaterea în jurul problemei *istoriei și a istoricității* (a devenirii și a devenintei, am spune). Revenim, noi cei de astăzi, la devenirea istorică, de unde am plecat, așa cum Kant revenea la fizica de la care plecase. Dacă realul este în ultima instanță doar ceea ce se împlinește, ceea ce iese din condiția de schiță, atunci devenirea istorică trebuie să fie expresia acestei împliniri. Va exista deci istorie acolo unde va avea loc o devenire în sînul ființei. Dealtfel așa se petrec lucrurile, în fond, nu atît cu disciplina și conștiința istorică, cît cu ansamblul culturii. Iar pentru că devenirea aceasta definește actul filosofiei, rezultă că devenirea istorică, laolaltă cu toată cultura, nu se întemeiază decît prin conștiința filosofică. Numai prin ea cultura primește garanția ființei.

Nici pe plan de cultură propriu-zisă nu poate exista istorie, ca disciplină, sau conștiință istorică, fără istoricitate. Ori de cîte ori istoria e concepută fără istoricitate, ea decade chiar ca istorie. Nu e decît firesc să regăsim la Goethe, patronul spiritual al devenirii nefilosofice, refuzul istoriei. Și iată într-adevăr în ce chip lipsit de echivoc se exprimă el în această privință [1].

---

[1] *Notizen und Entwürze zu Dichtung und Warheit,* Propyläenausgabe, vol. XXVI, p. 98.

„Biografia ar trebui să capete un rol precumpănitor față de istorie, în măsura în care ea prezintă individul în chip viu, ca și veacul, cu influența iarăși vie a acestuia asupra celui dintîi. Descrierea vieții este sortită să redea viața așa cum a fost în ea însăși și pentru ea însăși. Firește, nu trebuie să se reproșeze istoricului faptul că el urmărește să vadă care sînt rezultatele ; dar în felul acesta, atît fapta singulară cît și omul singular se pierd. Dacă am înțelege să dăm socoteală de măreția primăverii și a înfloririi ei după puținele fructe ce căpătăm în cele din urmă de la pomi, atunci am avea o foarte nedesăvîrșită imagine pentru anotimpul acela încîntător. Și totuși grădinarul are dreptate să-și aprecieze anul numai după ceea ce îi umple pivnițele și cămările. Nu trebuie să ostenim și să contenim de fel cu cititul biografiilor, ca și al descrierilor de călătorie ; căci nu trăim decît cu cele însuflețite. Istoria, chiar și cea mai bună, are întotdeauna în ea ceva cadaveric, odoarea mormintelor".

Eșecul devenirii celei joase, incapacitatea ei de a se ridica pînă la un sens de cultură, apare, în chip izbitor în pagina aceasta, de fel izolată în scrisul lui Goethe. Ce vrea el ? Faptă individuală, om individual, individualul pur și simplu. Dar individualul — în acest înțeles cel puțin — este o simplă apariție evanescentă. Individualul adevărat e cel care se cufundă într-un general. Nu poate fi istorie fără istoricitate, după cum nu poate fi cultură (o arată miraculos însuși cazul lui Goethe) fără o conștiință filosofică, măcar neștiută. Dar conștiința filosofică nu e altceva decît a devenirii întru ființă.

* * *

Sau altfel spus, pentru întreaga lucrare : condiția formală a filosofiei era cercul ; condiția ei materială este devenirea întru ființă.

1950

A DOUA INTRODUCERE

Timpul devenirii stimulate

Timp real și timp rostitor

SÎNT DOUĂ TIMPURI, ÎN MĂSURA ÎN CARE SÎNT două deveniri. Devenirea întru devenire face cu putință, prin revenirea ei ritmică, *timpul real*. Devenirea întru ființă face cu putință timpul care pune în rost lucrurile, *timpul rostitor*.

Timpul real are mai multe fețe, chiar dacă putem să le înscriem laolaltă pe fundalul unuia singur, și pe toate le lămurește doar devenirea întru devenire, fie că este vorba de timpul cosmic sau sideral, de timpul solar, timpul anului sau vremea, timpul organic, timpul istoric, timpul psihic. De fiecare dată este vorba de pulsațiile unei deveniri întru devenire, sau de schema unei astfel de deveniri, redusă la o revenire ritmică : a undei de lumină, a rotațiilor cosmice, a anului și anotimpurilor, apoi devenirea întru devenire a organismelor, adică pasul vieții lor, revenirea istorică (așa cum Olimpiadele numărau timpul la Greci), și în sfîrșit ritmurile sufletului, de la sensul elementar de suflu și respirație, pînă la pulsațiile vieții sufletești superioare.

Devenirea întru ființă, în schimb, n-are ritmuri, ci o singură mare deschidere. Timpul este „scos din țîțîni", căci nu mai e ritm nepăsător, ci orientare. Devenirea întru ființă e cu adevărat întru ceva, nu întru propria ei reluare. Timpul e sortit acum să pună în rost lucrurile și să rînduiască o lume în care sînt presupuse legi, un rost, un logos. Iar formele timpului rostitor ar putea fi : timpul *mitic* ce doar descrie, ca o presimțire, timpul devenirii întru ființă ; timpul *logic*, care-l construiește și rabate

peste realitate, și în cele din urmă timpul *devenirii întru ființă* propriu-zise. Să lăsăm de-o parte pe cel mitic, care doar descrie o punere în rost de legendă, și să vedem, deocamdată cu precădere asupra timpului logic, care sînt formele timpului rostitor, de la modelul lui pînă la realitatea lui în om și în devenirea umană.

Omul a știut să modeleze spațiul. Matematicile au făcut din spațiu „ce au vrut" : au luat un cerc, au presupus că-l pot îndoi, extinde sau strînge oricum, și — cu condiția să nu se producă lipiri sau ruperi — au găsit că rămîne totuși ceva din „cerc" în noua figură, respectiv proprietatea de-a fi o curbă închisă simplă (cu o singură buclă). Au găsit deci altă spațialitate.

Nu s-ar putea face și cu timpul ceva similar ? sau mai degrabă : nu s-a și făcut ? E adevărat că timpul pare prin excelență a fi măsură, cum o vedem în cazul timpului real ; dar așa cum formele spațiale au putut fi scoase din rigiditatea lor, de știința modernă, exprimînd încă tipuri de spațialitate, la fel timpul poate fi scos din măsura sa. În felul său, timpul poate fi comprimat, extins, deformat, „mototolit" ; el poate deci să piardă tocmai ceea ce părea caracterizator pentru el, măsura, și să rămînă totuși timp sau o formă de temporalitate. Iar problema este, ca și la spațiu, ce anume relații îi sînt esențiale spre a-l păstra ca timp, în ciuda deformărilor. Poate că, astfel, natura temporalității va căpăta cîteva note în plus ; structura ei va fi alta decît cea sugerată de timpul real ; și, mai ales, cu un chip schimbat, timpul se va dovedi prezent acolo tocmai unde lucrurile par să se caracterizeze prin absența sa : în formele logice, pe de-o parte, în această creație tipică a lumii moderne care e mașina, pe de alta.

Înainte de-a încerca o descriere a timpului deformat pe care-l vom numi timp logic — ca una

din formele timpului rostitor — să-i urmărim deformările în cîteva exemple comune.

De la întrebare la răspuns ți se cere un timp, oricît de scurt ar fi el; de la problemă la soluție, de asemenea. Nu e vorba de timpul psihologic, ci, după cum s-a spus, de „timpul problemei". Acest timp nu poate fi desființat: mașina electronică a scurtat în chip uluitor calculul, dar l-a scurtat numai. Îți trebuie un timp pentru orice operație, un timp operațional, așa cum e necesar unul pentru orice întemeiere.

Lucrul pare firesc, căci nu e vorba încă de vreo deformare izbitoare a timpului. Pe de altă parte, s-ar putea spune: e de la sine înțeles că se creează un interval pentru orice operație sau înlănțuire, și sîntem liberi să numim intervalul acesta unul de timp; dar unde e timpul într-un concept, de pildă? — La care trebuie răspuns: conceptul însuși va fi un exemplu pentru o formă de temporalitate, așa cum în *Critica rațiunii pure,* punînd în joc una din cele mai adînci teme ale sale, „schematismul conceptelor pure", Kant arăta că schema categoriilor este chiar timpul.

Dar să rămînem încă la exemplele comune, accentuînd asupra deformării aduse de timpul logic. — S-a spus despre profeți un cuvînt de o surprinzătoare exactitate: profeții își *amintesc* de viitor. În timpul logic pe care îl trăiește cel ce face o previziune, o consecință necesară s-a și efectuat; ceea ce urmează să se întîmple îi apare cu atîta evidență încît capătă caracterul întîmplatului, autorizîndu-l să conchidă de la ceva încă nerealizat, ca și cum ar fi vorba de un antecedent. Viitorul a devenit trecut, din perspectiva timpului rostitor, care e aci timpul logic.

Dacă în cazul previziunii lucrurile se petrec așa, alteori intervenția timpului logic face, dimpotrivă, ca trecutul să apară drept viitor. Astfel, în

experiența vieții noastre conștiente se întîmplă să găsim întîi răspunsul și pe urmă întrebarea ; sau : există întrebări ce se nasc abia în fața răspunsului. Formularea întrebării, de obicei cu trecutul ei și deschiderea ei nesigură către viitor, îți apare abia acum, cînd timpul real a și hotărît.

Ceea ce numim „experiență de viață" constă, într-o largă măsură, din asemenea procese răsturnate. Înțelegi și înveți, fără să mai tragi neapărat foloase în timpul real ; dar timpul logic în care pătrunzi te trimite îndărăt, spre lucruri a căror semnificație n-ai văzut-o la timpul lor, făcîndu-te să legi înțelesurile în chip răsturnat și să pui astfel trecutul în viitor. Pătrunzi în necunoscutul trecutului așa cum ai pătrunde în cel al viitorului.

Un ultim exemplu comun : înțelepciunea. A fi înțelept ar putea fi din nou : a face din viitor o formă de trecut. De rîndul acesta nu deții cu adevărat viitorul, ca profetul, nu deții neapărat nici trecutul, ca învățatul, dar știi ceva despre legătura lor. Căci înțeleptul se caracterizează, poate, prin aceea că „recunoaște" lucrurile pe care nu le-a cunoscut niciodată. Orice i se va întîmpla, el știe. Timpul logic i-a devenit atît de obiectiv încît face ca în timpul real să nu mai fie, pentru el, „nimic nou sub soare".

Acum putem reveni la filosofie, spre a da exemplul cel mai caracteristic de perturbare adusă în timpul real de timpul punerii în rost. Exemplul îl oferă viziunea filosofică a lui Kant : e apriori-ul. În apriori, care constituie în fond marea noutate a lui Kant, istoria filosofiei arată izbitor ce se întîmplă în clipa cînd timpul logic și cel real intră în interferență. „A priori" (pe care îl scriem despărțit cînd e adverb, unit cînd e substantiv) înseamnă : dinainte ; dar acum el apare *după*. Într-o anumită perspectivă, există ceva înainte de experiență ; în perspectiva reală, însă, nu există nici pentru Kant nimic înainte

de experiență. „Toate cunoștințele încep *cu* experiența, deși nu toate izvorăsc *din* ea — afirmă gîndul prin care se deschide *Critica rațiunii pure*. Formele sensibilității, anume timpul și spațiul, după filosof, ca și categoriile intelectului (unitate, cauzalitate, etc.) nu sînt gîndite dinainte de experiență : ele se nasc abia sub solicitarea acesteia. Și totuși ele sînt, după filosof, condiția prealabilă a experienței. Sînt a priori.

De aci complicațiile apriori-ului kantian, pe care ești ispitit să-l cauți înainte de experiență și îl transformi, în fapt, într-o nouă experiență, anterioară celei obișnuite. Așa au făcut unii dintre comentatori, invocînd (în chip nepotrivit, poate) experiența ancestrală ca fundament al celei prezente, experiența filogenetică drept anterioară celei ontogenetice, sau cîte un determinism psihologic drept izvor de necesitate logică. Dar așa fiind, apriori-ul înceta să fie ceea ce pretinde ; devenea un banal aposteriori, produs al unei experiențe de ordin mai general și funcționînd doar cu aparențe de apriori, în conștiințele individuale.

Sensul tezei kantiene ne pare totuși categoric : apriori-ul face cu putință experiența, deci este anterior oricăreia, nu numai celei individuale și prezente, *în timp rostitor ;* apriori-ul însă se naște sub solicitarea experienței pentru orice conștiință, chiar și pentru cea individuală, *în timp real*. De aceea se spune de obicei că a priori înseamnă numai „independent" de experiență ; ceea ce e adevărat, dar ascunde problema celor două timpuri.

Sînt în joc *două* timpuri, peste tot unde apare demersul omului. Modalitatea timpului rostitor pe care încercăm acum s-o descriem, timpul logicului (numai *una* din formele de timp rostitor), nu a fost îndeajuns relevată în trecut, căci însăși ideea unui alt timp și „tempo" al lucrurilor nu părea firească,

într-o cultură care a fost, pînă la revoluția științifică, una solidară cu natura.

S-a spus în trecut că „logicul“ nu are nimic de a face cu timpul. Astăzi ar putea fi vădit că el opune timpului real un alt timp, dar nicidecum că ar pluti în eternitate. Chiar desprinderea logicului de timp *real* este un neadevăr : Hegel a arătat, sub chipul dialecticii, întrepătrunderea lor. Dar chiar dacă te-ai restrînge la logica formală ea însăși, încă vei putea spune — cum vom încerca să facem — că ea reflectă, prin temporalitatea ei specifică, timpul și proprietățile lui, la fel cum geometria reflectă spațiul și proprietățile lui.

Nu se puteau risca asemenea afirmații în trecut. După cum geometria a părut să privească doar formele statice, nu transformările și deformările, logica a părut să privească modurile statice de gîndire, și abia în subsidiar conexiunile. Astăzi însă geometria a devenit știința formelor spațiale în mișcare ; peste tot matematicile au adus fluxionalul ; în întregul ei, știința consideră „starea“ drept un caz limită al mișcării. Logica nu-și poate păstra nici ea chipul vechi, cu atît mai puțin filosofia în ansamblul ei. Căci gîndirea, încă mai puțin decît matematicile, nu reflectă staticul. În timp ce un cerc poate fi totuși privit drept simplu cerc, nu în deformările în care îl consideră viziunea topologică, o formă de gîndire este întotdeauna *timp condensat*.

Un asemenea timp condensat, care alteori e timp relaxat, va fi timpul punerii în rost. El va trebui privit nu numai în noutatea pe care o poate aduce științei logicii, dar în vasta noutate ce se ivește, odată cu el, în realitatea istorică a devenirii umane. De la descrierea timpului logic în el însuși, cu natura și structura lui, vom putea trece la incorporarea lui în mașină, care tinde să aducă o *altă* natură în sînul naturii, și apoi la formele de timp rostitor ale

rațiunii incorporate în om, în cunoașterea și în devenirea lui individuală și socială.

Cele două deveniri au pus în lumină două timpuri. Acestea din urmă, ca și devenirile, sînt de mult active în istorie ; dar violența cu care a ieșit la iveală timpul rostitor, de un veac și ceva, creează filosofiei obligația de-a regîndi devenirea și timpul însuși. Pînă și timpul mitic, ca formă de început a timpului rostitor, apare limpede în cultura de astăzi, sub chipul unei filosofii a „arhetipurilor".

Dar timpul acesta mitic ține de visul omului, nu de veghea lui. Vrem să descriem timpul rostitor al omului treaz, un om pe care l-a făcut atent asupra situației și răspunderilor lui conștiința că el nu trăiește sub dulcea tiranie a lui *a fi în*, ci sub libertatea, adesea aspră, a lui *a fi întru*.

Despre natura timpului rostitor

Timpul real este Kronos : o zeitate ce naște făpturi și le reia în neantul ei. Timpul rostitor e Zeus : o zeitate ce scoate realul din condiția rotirii fără de capăt și-l pune în devenirea cu rost. Să spunem că unul e timp rotitor, altul timp rostitor ; că unul e timp al devenirii întru devenire, altul al devenirii întru ființă ; și că unul e timpul nepăsător al firii, altul timpul împlinitor al omului.

Cu omul și în om abia, Kronos e înfrînt de Zeus. Dar fiindcă Zeus e inactiv, transformînd biruința sa asupra timpului real într-una a timpului *mitic* asupra celui real, omului îi rămîne să aducă pe lume, și chiar în lumea timpului real, alte forme ale timpului rostitor. Să le descriem pe acestea, nu ca și cum, prin cele două deveniri, am ști dintr-odată ce este timpul, ci ca și cum abia astfel, sporind numărul întrebărilor asupra timpului, am putea întreprinde cercetarea asupra lui.

Se poate cu adevărat spune ce este timpul? Omul a dat nume lucrurilor, şi pe urmă s-a întrebat, singur, ce a vroit să spună prin ele. A denumit ceva Dumnezeu și s-a întrebat singur, veacuri de-a rîndul, ce este Dumnezeu. A denumit ceva timp, şi se întreabă ce este timpul. Sau, cu vorba lui Augustin, a știut ce este timpul cînd nu se întreabă şi nu ştie cînd se întreabă.

Nu ştim nici astăzi să definim în chip univoc timpul. Dar omul modern a răsturnat metoda de investigație: nu definim întîi lucrurile și apoi facem ceva potrivit definiţiei lor, ci întîi operăm cu ele şi apoi încercăm a le defini. Se întîlneşte aci tendința de a *modela* lucrurile, spre a le putea cunoaște, o tendință evidentă în ştiința de azi.

Dar timpul punerii în rost, sub chipul timpului logic (în sensul în care se vorbeşte astăzi de era logică în care a intrat omul) așa a și făcut în chip implicit. El a pornit de la timpul real, l-a transformat, a modelat un altul, și l-a întors asupra timpului real. Să-i urmărim treptele de constituire.

Dacă trebuie totuși să „definim", în mare, timpul real, atunci în chip surprinzător definiția lui Aristotel rămîne un punct de plecare (ca dovadă că nu ştim nici astăzi mai bine ce este timpul). Aristotel spune * : „timpul este numărul mișcării" ; și adaugă : a fi în timp înseamnă a fi măsurat, lucrurile fiind învăluite de număr ca de un loc al lor. Pentru că mișcarea ca rotire în cerc se „numără" cel mai bine, ea fiind omogenă și întru o aceeași reluare de sine (mișcarea uniformă a astrelor), acest tip de mişcare va da și unitatea de timp.

Totul pare limpede pentru timpul obișnuit; timpul logic însă vine să schimbe imaginea. Timpul poate fi mai departe „număr", dar nu tot ce e număr este neapărat şi măsură. Definiţia spune prea mult, dacă număr înseamnă măsură. Căci într-ade-

---

* *Fizica*, 219 b, urm.

văr, cine măsoară şi cine numără ? Timpul e la fel de bine ceva de nenumărat. Dacă însă număr înseamnă *ordine,* atunci definiţia are sens încă ; sau putem defini cu ea, întocmai ca în geometrie, alt timp. Nu măsura uniformă a mişcării, ci ordonarea ei poate fi în joc, cu altă temporalitate. Nu un timp care bate, ca ceasul, ci unul care se desfăşoară ordonat. În speţă, numărul pe care îl implică definiţia poate ţine acum de numeralul ordinal, nu de cel cardinal.

Iar aceasta schimbă totul. Rigiditatea numărului cardinal nu e de esenţa număratului. Esenţial e ordinalul. Cel dintîi e discontinuu, ordinalul exprimă continuitatea. Cardinalul indică lucruri sau stări fixe, ordinalul desfăşurări ; unul poartă asupra devenitului, celălalt asupra devenirii. Tocmai acesta din urmă trebuie, atunci, să reprezinte numărul timpului.

Prima „deformare" a timpului real, din perspectiva celui logic, este o deformare la propriu : scoaterea timpului din tactul rigid al măsurii şi uniformităţii, punerea lui în fluiditate. În locul unei continuităţi de discontinuităţi (de zile, perioade sau „acum"-uri), timpul logic poate aduce o continuitate pură. Tocmai ceea ce apărea esenţial timpului, măsura, nu este esenţial. În schimb ordinea îl caracterizează încă, chiar dacă tolerează în el timpi diferiţi. Iar aşa a şi fost definit timpul de către un Leibniz, drept „ordine de succesiune", prin opoziţie cu spaţiul, care ar fi ordinea de coexistenţă a lucrurilor. Definiţia aristotelică ar părea deci salvată, în litera ei, cel puţin.

Şi totuşi Aristotel va fi depăşit, chiar şi în literă. Căci în definiţia timpului ca „ordine de succesiune", accentul nu mai poate cădea pe ordine, adică pe amintirea numărului, ci pe succesiune. În fond, ordinea spune prea mult pentru timp, dacă domeniul ei de definiţie îl dă vastitatea numărului ordinal. Mai degrabă decît prin ordinea de succe-

siune, timpul se poate caracteriza prin *faptul* succesiunii. Timpul logic, în orice caz, poate reține pentru el numai succesiunea, arătînd că succesiunea face ordinea, nu invers.

O a doua deformare a timpului real prin cel logic a apărut acum : timpul nu este ordine de succesiune, ci succesiune care *face* o ordine, abia ea. Nu poți spune că ordinalitatea este natura timpului. Ea e rezultatul timpului, lucrarea lui. Timpul deci reprezintă succesiune pură. Îl poți, cel puțin, concepe așa, ca desprins de numărul-măsură, desprins de ordinea numerabilă, ba chiar de *unicitatea* succesiunii.

Iată, atunci, un nou model de timp, cel al succesiunilor plurale, un timp ramificat, așadar un fel de „spațiu" temporal, pentru procese, operații, desfășurări și creații. Timpul logic a ieșit din naivitatea imaginii timpului înțeles ca o procesiune unitară a tuturor lucrurilor laolaltă. Căci nu mai există unitate de timp, neexistînd măsură, așadar nici totalitate de timp, nici unicitate a lui. Succesiunile sînt libere.

Și totuși succesiunile trebuie să țină ca atare, tocmai pentru că sînt scoase din matca timpului unic, unde erau măcar exterior legate. Le trebuie, spre a se constitui ca succesiuni, o legătură, și una lăuntrică. De aceea, nici simpla succesiune nu poate fi definitorie pentru timp. Modelul trebuie precizat încă mai bine : o succesiune *legată* este cea care va veni să caracterizeze timpul. Atunci, mai degrabă *conexiunea* decît succesiunea, implicată de conexiune, interesează în ideea de timp.

S-a ivit astfel o a treia și ultimă deformare a timpului, care dă totuși un model de timp, în speță timpul logic ; e reducerea timpului la *conectivitate*. Timpul real deconectează statornic din prezent, fiind într-un sens pură deconectare (Hegel spunea : pură negativitate, neîncetată suprimare de sine). De aceea timpul real apărea ca o surpare statornică, iar filo-

soful antic putea spune despre el că e mai degrabă distrugător decît generator *. Dimpotrivă, cu timpul logic : el conexează statornic. Aşa cum succesiunea era izvorul ordonării, conexiunea ce se instituie (nu cea gata instituită) este izvorul succesiunii. Iar acum conexiunea aşază pe o direcţie timpul, îi dă un sens şi îl transformă astfel în timp vectorial. E conexiune întru ceva. Faţă de timpul real, ce e doar unul „scalar" (numără, dar nu orientează), timpul logic e un vector, unul însă dincolo de orice măsură, doar cu direcţie şi sens.

Timpul real el însuşi poate apărea drept un caz limită al timpului de conectivitate (aşa cum spaţiul euclidian era un caz limită al celui topologic). Cu simpla conectivitate, timpul logic e totuşi mai bogat, mai variat şi — cu un termen al lui Hegel — mai puternic. Căci Hegel observă despre timpul real ceva impresionant de adevărat : cum că reprezintă tot ce e mai puternic şi tot ce e mai slab pe lume. Vom spune : puterea timpului real este fapta conectivităţii (toate se leagă în timp), iar slăbiciunea lui este relaxarea oricărei conectivităţi (toate sînt dezlegate în timp).

Cu modelul cel nou de timp, anume timpul logic, se reflectă aşadar ceva din timpul real, dar i se schimbă natura. În versiunea cea nouă, rezumînd, natura timpului arată astfel :

Timpul nu e număr ca măsură, ci ca ordine ;

Nu e nici ordine (de succesiune), ci succesiune.

În sfîrşit : nu e cu adevărat nici simplă succesiune, ci conexiune în succesiune.

Conexiunea e întru ceva. E orientată. „Definim" deci un fel de timp : conexiune ca înlănţuire întru ceva. Uniformitatea, unidimensionalitatea şi neutralitatea timpului real s-au pierdut. A rămas totuşi o formă de timp. Este cel pe care-l aduce omul, iar nu Zeus, împotriva lui Kronos.

---

* *Fizica*, 222 b.

După ce i-am precizat natura, să vedem care-i este structura. Apoi să arătăm că timpul acesta poate efectiv opera în planul realului (ca mașină) și că operează, în fapt, de totdeauna în conștiința omului, de curînd în istorie — și nu îndeajuns încă în reflexiunea logică.

Structura timpului rostitor

Omul poate aduce în lucruri, după cum poate descifra în ele, un alt timp, cel al punerii în rost, spre deosebire de cel al lui Kronos, timpul scoaterii din rost. Un asemenea timp rostitor, care într-o primă înfățișare este „timpul logic" — înregistrat pe atîtea planuri de lumea modernă — are trăsături definite. Privit în el însuși, dincolo de împletirea cu timpul real, cel logic prezintă trăsăturile de mai jos. Să le descriem ca pe un model de timp, sau ca un sistem axiomatic, să spunem.

1) Nu are decît două dimensiuni, trecut și viitor, fiind lipsit de prezent ;
2) poate fi comprimat sau extins oricît ;
3) este direcționat, dar nu ireversibil cum e timpul obișnuit ;
4) spre deosebire de timpul real, poate fi reluat oricînd.

Prima trăsătură, lipsa prezentului, este și cea mai neașteptată. Timpul rostitor se definea drept „conexiune în act", adică în facere. În afara timpului real, în care lucrurile sînt sau devin ceva, există un timp al lui „cum e cu putință ceva". El este, așadar, timpul desfășurării necesare a unei operații sau creații (în lucruri sau în gîndire), a unei explicitări, a unei implicări, integrări ca și deducții, într-un cuvînt desfășurare a unei întemeieri ; și va fi deopotrivă, timpul desfășurării unei contradicții, sau timpul afirmării de sine al unei identități. Va da conținut pur formelor logice de gîndire. În momen-

tul cînd logicul capătă astfel o formă de temporalitate, ar părea firesc să întîlneşti şi la el toate dimensiunile timpului. Dar prezentul *va lipsi.*

Trecutul şi viitorul ni se propun aici cu toată evidenţa. Aristotel definea mai exact timpul : „număr al mişcării după *anterior* şi *posterior*". Chiar dacă formularea nu e potrivită pentru o definiţie (căci anteriorul şi posteriorul implică tocmai timpul ce trebuie definit), este totuşi semnificativ că, spre a caracteriza timpul, anticul nu vorbea de prezent, în primul moment, ci de anterior şi posterior. Există un „primum" şi un „deinde", din perspectiva logicului ; dar între ele nimic. Ceea ce vine întîi, temeiul, are cu adevărat caracter de trecut : se va şi pierde ca atare. Ceea ce vine apoi e viitorul, lanţ de consecinţe sau consecuţie efectuată, viitor consumat. Cînd însă cauţi prezentul, nu-l găseşti nicăieri în timpul logic, care e timpul deschiderii necesare a trecutului către viitor, şi atîta tot. Prezentul ar putea fi, cel mult, întregul acesta trecut-viitor, dar atunci nu mai e vorba de un prezent autentic, unul ca trecere. De aceea, ca fiind lipsite de prezent ; au şi părut formele logice străine de *orice* timp ; într-atît ne-am deprins să vedem în prezent măsura adevărată a timpului.

Căci efectiv în sînul timpului real prezentul e hotărîtor. Privit ca ordine de succesiune, timpul se preface într-o succesiune de prezenturi. Şi cu toate că „acum"-ul este mişcător, totuşi aşezarea sa şi funcţia pe care o îndeplineşte îl arată drept un adevărat miez al timpului, sortit să-i dea echilibru. Timpul real va fi centrat de prezent, putînd fi gîndit echilibrat chiar în infinitatea sa. Căci, întru cît timpul nu are un cuprins dat, ca părînd infinit, trecutul nu sporeşte pe socoteala viitorului, nu pare a consuma din substanţa acestuia, ci, pe măsură ce creşte volumul trecutului, sporeşte într-un fel şi cel al viitorului, prezentul rămînînd ca un centru per-

manent, ce are cu adevărat înaintea sa tot atît cît lasă în urmă.

Cu totul alta va fi imaginea timpului logic. În el nu mai încape echilibru. Lipsit fiind de prezent, el e des-centrat. Pe cînd timpul real încadrează toate lucrurile într-o uniformă procesiune, timpul logic e accelerator şi propulsiv. De aceea cînd gîndirea întîlneşte (prin cunoaştere) timpul logic, sub chipul unei deschideri necesare, al unei trimiteri către, al unei antecedenţe, ea nu mai poate avea odihnă. Aşa cum nu te poţi opri în silogism la regimul de necesitate pe care-l creează premizele („În fiecare primăvară vin rîndunelele; acum e primăvară..."), ci trebuie să concluzi, tot astfel gîndirea nu se va opri asupra golului pe care-l creează timpul cel nou, în care a pătruns. Într-un fel, timpul real umplea necontenit lumea cu conţinuturi, caduce însă; timpul logic o goleşte statornic, în sensul că o populează cu trimiteri. Viitorul, iar nu prezentul, este dimensiunea hotărîtoare în timpul logic, iar astfel acesta devine unul vectorial.

Cu *a doua* trăsătură a timpului logic, cea de-a putea fi comprimat sau extins oricît, devine vădit că timpul îşi poate pierde nu numai centrul, dar şi măsura. Timpul obişnuit are o măsură bine precizată: este, în ultimă instanţă, măsura tactului cosmic, propriu fiecărui colţ din univers. De măsura aceasta atîrnă şi la ea se raportează orice altă formă de timp, cum ar fi timpul organicului, sau, la om, timpul psihologic şi cel istoric, oricît de variate şi „libere" s-ar dovedi ele. Timpul logic, însă, nu are măsură lăuntrică, putîndu-se desfăşura în orice tact. Considerat în capacitatea sa de încetinire, timpul acesta a putut întări impresia de eternitate în care ar pluti formele logice. Dar, pentru o conştiinţă trează, nu relaxarea ci dimpotrivă, tensiunea dă specificul timpului logic; şi de aceea scurtarea timpilor e noutatea lui, pentru gîndire.

I-a fost întotdeauna limpede omului că a gîndi înseamnă a prescurta. Gîndind unifici cîte o diversitate şi, cu cît gîndeşti mai bine, cu atît unifici mai adînc. Pînă la ce limită? Dincolo de orice limită, ar părea să fie idealul gîndirii; pînă la viziunea „directă". Gîndirea filosofică ea însăşi, de-a lungul istoriei, a socotit că poate arunca o lumină asupra cugetului omenesc trimiţîndu-l pînă la o „intuiţie intelectuală", ce ar reprezenta un ideal de cunoaştere, cu viziunea ei directă, desprinsă de orice timp. Cînd, alteori, intuiţia intelectuală era interzisă cugetului nostru, gînditorii încă se refereau la un cuget de ordin superior, angelic sau divin, faţă de care primul îşi dovedea îngrădirea. Aşa fac chiar gînditori de formaţie ştiinţifică, un Descartes, pînă şi Kant, ultimul referindu-se în chip deschis la un „intellectus archetypus".

Dar tot Kant reprezenta şi răscrucea. Deşi admitea că intelectul omenesc este mărginit, gînditorul sfîrşea prin a face din îngrădire (vom spune acum: din timpul logic în care trebuie să gîndim lucrurile) titlul superior al omului: tocmai pentru că nu cunoaştem lumea în chip direct, spunea el, noi avem ştiinţă şi întemeiere ştiinţifică; tocmai pentru că nu săvîrşim binele în chip spontan, ca naturile angelice, noi avem morală, cum am amintit.

Iar Hegel va afirma încă mai mult: că nici nu *poate* fi gîndit un alt chip al adevărului decît cel omenesc, în timp. Arătînd, prin dialectica sa, că stă în natura adevărului să fie mijlocit, Hegel încheie de-a binelea cu îngerii, cu intuiţia intelectuală şi setea de extaz. El a deschis deci drum, în speculaţie, timpului logic.

Numai că, gîndind logicul *în* real, Hegel le-a acoperit atît de bine încît nu mai ştia să desprindă logicul din real şi să-i vadă timpii scurtaţi, respectiv caracterul revoluţionar, cum s-a spus. Nicăieri, de altfel, nu vei găsi la Hegel presimţirea *maşinii*, de

pildă. Dar tocmai prin capacitatea sa de a prescurta, timpul logic va dubla realul cu modelele mașinii, care astăzi împînzesc pămîntul. Timpul logic schimbă tempo-ul lumii.

A *treia* trăsătură punea în lumină rigoarea timpului logic. Gîndirea îl poate condensa ori extinde oricît de mult, el se desfășoară pe o direcție sigură.

Timpul real era ireversibil. (Abia astăzi s-a putut vorbi, în lumea particulelor, de o anumită reversibilitate). Timpul logic în schimb se poate desfășura, pe direcția unui proces, în *amîndouă* sensurile. El este reversibil, nu *în* succesiune, ci ca succesiune. În cazul său, răspunsul poate precede întrebarea, analiza e dublată de sinteză, așa cum, în planul materiei, fisionarea poate fi dublată de fuzionare și exploziunea de imploziune. Pe de altă parte, spiritul științei contemporane este dominat de ideea, stranie la prima vedere, că nu simplul precede complexul, ci dimpotrivă, complexul trebuie pus înaintea simplului. Ți se cere să accepți că s-a ivit întîi, în natură, mișcarea elicoidală și abia apoi deplasarea în linie dreaptă, ca un caz particular al ei ; după cum, în timpul logic al gîndirii ești îndemnat să accepți că întîi vin geometriile neeuclidiene și pe urmă cea euclidiană. Lumea nu se așază numai, în logic ; se și reașază.

Dar făcînd așa, abia logicul îi transcrie ordinea ; și o face în chip riguros. Secvențele pe care le pune înainte timpul real, cu tot ireversibilul lor, sînt simple stări de fapt, în care necesitatea nu e decît tîrzie, una a consumatului. Acum, în timpul logic, necesitatea e una a procesului în curs de înfăptuire. În comparație deci cu timpul logic, care e de o totală intransigență, timpul real apare drept relaxarea însăși.

Și totuși, a *patra* trăsătură a timpului logic, cea de a putea fi reluat, îi dă o mlădiere pe care timpul real nu o are. Cu toată curgerea sa calmă și rela-

xată, timpul real are în el ceva implacabil : nu îngăduie revenirea. Desfăşurarea sa e fără drept de apel, odată săvîrşită, iar mişcarea sa nu are doar sens unic, ci şi unicitate. În sînul timpului logic, însă, nu va exista „odată". Gîndirea (sau orice subiect logic s-ar închipui) poate reveni, în timp logic, şi revine, în fapt, asupra etapelor străbătute, desăvîrşind ordinea pe care n-a putut-o obţine dintr-odată. Dacă deci timpul real poate fi simbolizat prin linia dreaptă (prin infinitul prost, spune Hegel) celălalt va fi simbolizat prin mişcarea închisă, ce ar exprima infinitul bun. Şi rămîne de văzut dacă infinitul acesta este întotdeauna bun, în orizontul, îngrădit, totuşi al omului.

Timpul încorporat în maşină

Se pot închipui aşadar alte modèle de timp, după cum s-au închipuit alte modèle de spaţiu. Se poate închipui, şi în fapt s-a închipuit şi operat cu un timp pe care-l vedem întinzîndu-se peste tot în lumea modernă, pînă şi peste biata natură : timpul logic.

În mîna omului, timpul logic revine asupra timpului real, în cadrul gîndirii speculative, sau precipită cursul timpului real, cu gîndirea practică, transformîndu-i conţinutul şi dublîndu-l cu izotopi, atunci cînd nu-l poate transforma după voie. Cu revenirea repetată asupra realului, căruia îi dă alt tempo, ivirea timpului logic poate părea destrămătoare, aşa cum creaţiile în el par artificiale. Şi totuşi, timpul logic este unul în care lucrurile se împlinesc, pe cînd cel real este timpul în care ele se destramă. Primul luptă contra entropiei ; timpul real sporeşte entropia. În fond timpul logic se dovedeşte la fel de paradoxal ca şi acesta din urmă, numai că în sens răsturnat : el e revoluţionar, dar edifică, pe cînd cel real e conservator, dar face să se surpe orice aşezare.

Acum se poate vedea mai limpede : timpul logic este — ca și spațiul matematicii noi — un model al omului. Dacă însă el se poate regăsi în real, poate acționa asupra realului, ba chiar se poate incorpora în el, atunci nu e numai al omului.

* * *

Nu știm ce este timpul. Dar îl facem, și atunci știm. Omul a incorporat în real un fel de timp modelat de el ; a obiectivat timpul logic, cu pura lui conectivitate, în niște făpturi ce se mișcă singure, mașinile, și despre a căror mișcare se poate spune perfect, la prima vedere, că poartă timpul cu ea, dacă „timpul este numărul mișcării după anterior și posterior". Dar nu mai este timpul lui Aristotel, nici al firii și nici al bunului Dumnezeu. Este timpul logic, care s-a desprins de numeralul cardinal, de cel ordinal, ca și de orice succesiune liberă, fiind : conectivitate în act. Este deci timpul logic cu cele patru trăsături caracteristice ale sale. Să le vedem incorporate în mașină.

Întîi mașina *nu are prezent*. E o prezență fără prezent. Îi poți trece prezentul tău, fie cînd mașina nu face nimic, fie cînd o vezi în act și spui : „în momentul acesta"... Dar în ea însăși, mașina e lipsită de prezent. Nu pentru că e moartă ; și piatra e moartă, totuși are un prezent, sau măcar este în prezentul timpului real. Mașina, în schimb, se trage din orice prezent, iese din timpul real și se refugiază în timpul logic. Nu tot ce e în afară de timp e în eternitate. Mașina e în alt timp.

Lipsită fiind de prezent, mașina *nu* are un centru temporal. Lucrează *toată* neîncetat, nedistribuindu-și lămurit procesele — printr-o graniță a prezentului — între unele trecute și altele viitoare. Și totuși, fără ca tăietura prezentului să apară undeva în ea, conexiunile ei necesare posedă o formă de trecut și viitor, dar o formă închisă, în cerc, așa cum de

la început se petrecea mişcarea în timp logic. Iar dimensiunea temporală ce ia întîietate în maşină va fi, ca în tot ce e timp logic, viitorul maşina însemnînd pro-pulsivitate prin excelenţă. Ea trimite către. Ce face maşina ? te întrebi. Şi — spre deosebire de fiinţele vii, care fac tot timpul ceva în şi pentru prezent —, răspunsul poartă asupra a ceea ce urmează să facă ea. Maşina e în rezultatul ei.

În al roilea rînd, ca și timpul logic, mașina își poate *extinde* și *comprima* timpul ei de lucru. Nu are, în principiu, măsură determinată și nu ține seamă de vreo măsură exterioară. Totodată, însă, ea nu-și poate desființa total timpul. Întocmai rațiunii hegeliene, ea e adevărată numai în mediație. Sau : adevărul ei e desfășurarea. Nu poți închipui o mașină dincolo de timp. Dar poți închipui una cu un timp (ca timpul mașinii electronice, al acceleratoarelor de particule, sau al revoluțiilor istorice) în care tirania egalizatoare a timpului real să nu mai lase urme.

În al treilea rînd, mașina are *rigoare,* în dubla ei orientare pe o direcție de lucru dată. Căci poți perfect închipui o mașină care ar face calea întoarsă cu o „numărătoare inversă", desfășurînd invers la fel de sigur procesul pe care l-a săvîrșit în chip direct. Ca și timpul logic, sau odată cu el, mașina leagă sigur, în orice sens, în mijlocul universalei dezlegări a lucrurilor. Mai mult decît accidentul cosmic care e viața (deși nespus mai puțin subtil decît el), mașina înfrînge aceea ce s-a numit entropia lumii. Pentru materia moartă, cel puțin, ea reprezintă un asemenea principiu de ordine încît dispune de energiile risipite în natură, ba chiar își creează altele noi.

Prin maşină, omul a furat zeilor mişcarea, aşa cum li se furase altă dată focul. Este probabil, în istoria Terrei, o noutate de ordinul celei din urmă. Ba ar putea fi chiar mai mult decît atît, căci focul n-are rigoare (mistuie numai), pe cînd mişcarea are rigoa-

rea drumului ei, deschis şi mai ales închis. Iar pe orbitele sigure ale mişcării, nu pe cele ale vîlvătăii de care vorbea Heraclit, se înscriu toate lucrurile — atît elementele şi substanţele lumii, cît şi făpturile ce stau, cu maşina, să vină.

Ca şi timpul logic, în al patrulea rînd, sau ca fiind timp logic incorporat, maşina nu este într-un „o singură dată", cum se află realul. Dacă timpul şi timpurile n-au întoarcere, în schimb timpul logic şi timpii săi sînt, prin firea lor, făcuţi *să se reia*. Maşina exprimă şi în această privinţă ceva din natura umană, care a ieşit din spontaneitatea firii şi, repetîndu-se în aparenţă, se corectează în fapt. Este o izbitoare noutate, aceasta a maşinii, de a face *acelaşi* lucru, într-o lume în care totul curge şi se schimbă, în aşa fel încît să nu te poţi cufunda de două ori în acelaşi rîu, cum spunea Heraclit. Maşina vine să refacă în acelaşi „timp" şi să se cufunde de două, de nenumărate ori, în acelaşi curs. Nimic nu mai aminteşte de timpul lui Heraclit, în cazul maşinii. Şi totuşi ea e timp incorporat.

Sau, poate ceva rămîne din timpul real ; şi e ceva esenţial. Dacă Hegel spunea pe drept că timpul e cel mai puternic şi cel mai slab lucru, atunci, în mic şi în felul ei, orice maşină este puterea şi slăbiciunea însăşi („fier vechi"). Totul atîrnă, ca şi în timpul real, de conectivitatea în act. Maşina a concentrat în ea principiul intim al temporalităţii, conectivitatea, şi nu mai este nimic, nici măcar succesiune goală, dacă nu e conectivitate în act ; pe cînd vieţile, de pildă, care capătă şi ele consistenţă atunci cînd se leagă întru ceva (măcar întru procreaţie), rămîn totuşi o simplă succesiune, în lipsa conectivităţii, una în vidul timpului real.

Timpul logic e o realitate în om şi o realitate obiectivată în maşină de către om. El are undeva un suport în timpul real, de la care a plecat şi în care se înscrie, cu făpturile sale ; va putea avea o confir-

mare, în eventuala întîlnire a omului cu alter-omul; şi trebuie să aibă o expresie — cum vom vedea — în logică.

Deocamdată omul l-a pus în joc ca un model de timp prin care el operează. Din alianţa intimă a omului cu timpul acesta, o alianţă ce se va transforma, probabil, în omul implîntat în maşinătate — aşa cum antichitatea visase omul implîntat în animalitate, sfinxul sau centaurul —, ceva nou s-a ivit în istorie. A apărut un timp care înfruntă timpul. Omul de astăzi poate crede o clipă că are de ales între un timp şi altul. Dacă însă el se recunoaşte ca om, vede că a şi ales timpul logic.

Despre timpurile omului

Ceva de ordinul altui timp înfruntă, din preajma lui 1800, timpul real. Sub înfăţişarea unui timp rostitor, legat de raţiunea omului, îi putem urmări felul cum încearcă să se substituie tot mai mult timpului real. Cînd Napoleon spune lui Goethe, vorbind despre ideea antică a destinului, că acum „destin înseamă politică", el pretinde să modeleze pe cel real al omului. Cînd, pe de altă parte, astăzi umanizăm natura, schimbăm ritmul de agregare şi dezagregare al materiei, prefacem dinăuntrul ei societatea sau tindem a sări de pe orbita pămîntului în necunoscutul altor timpuri cosmice, o facem sub presiunea aceluiaşi timp logic. În orice caz timpul devorator, care-şi înghite progenitura, este într-*alt* fel înfrînt decît în mitologia lui Zeus, sau în desfăşurarea istoriei de pînă acum.

S-a ivit, cu timpul logic, o formă nouă de temporalitate, una care nu mai pune accentul pe prezent, care e lipsită de măsură determinată, este în acelaşi timp sigură de ea şi se dovedeşte susceptibilă să fie reluată oricînd. E o formă de temporalitate pe care omul a reuşit s-o incorporeze în maşină.

Timpul acesta nu are noutate absolută decît în istorie; în ființa umană, în care a stat înnăbușit de propria lui neputință veacuri de-a rîndul — adică de faptul că omul a fost sub condiția lui „a fi în", nu încă în cea a lui „a fi întru" — timpul cel nou are rădăcini adînci. Astăzi s-a incorporat în mașină, dar el a putut fi statornic activ în conștiința omului, prefigurînd întoarcerea de astăzi a timpului, suscitat de om, asupra propriei sale ființe, cu împlinirile dar și cu riscurile pe care le încearcă ființa umană în felul acesta.

Într-adevăr, în fața unui timp ce nu are prezent, nu are măsură determinată, este riguros direcționat, dar poate fi și trebuie să fie reluat statornic, cum este așezat omul? Ființa naturală din el pare la început a nu se oglindi în timpul logic. Dimpotrivă ea trăiește în prezentul interminabil al vieții; are măsura timpului rînduită de fire și de ritmurile ei exterioare (zilele și anii), ori de ritmurile lăuntrice (pulsațiile vieții); nu știe de rigoarea lucrurilor decît tîrziu, cînd o încovoaie anii; și nu are ce relua, căci se află veșnic altundeva, purtată cum este de universala devenire. Așa simte ființa *naturală* din om. Dar ființa *controlată logic* din el ține alt limbaj, iar cele două firi umane sînt în tensiune, prefigurînd, cu mult înainte, conflictul istoric, petrecut de vreun veac, al celor două timpuri.

Suflet și spirit

Despre două naturi umane, dincolo de marea spărtură în sexe, știe să facă mențiune și limba. E caracteristică, în această privință, greutatea limbii latine de-a hotărî între *anima și animus*. O gîndire clară și sobră, cum este cea latină, s-a lovit aici de nuanțe ireductibile, și apropiind pînă la un maximum lexical denumirea celor două naturi, a trebuit

să le lase, în ultimă instanță, deosebite. Suflet și spirit, spune limba noastră, iar termenii, oricît de discreditați ar fi astăzi prin abuzul ce s-a făcut cu ei, nu pot fi înlăturați, nici înlocuiți, căci reprezintă o polaritate definitorie pentru om.

Dar e semnificativ faptul că problematica suflet-spirit, oricît ar fi fost ea atinsă uneori în istoria gîndirii, nu s-a pus, cu adevărat și în termeni filosofici, decît în gîndirea modernă și contemporană, cînd așadar ea reflecta nu numai două naturi umane permanente, dar și noutatea istorică a conflictului deschis dintre cele două timpuri.

Căci sufletul trăiește în timpul real, pe cînd spiritul în cel rostitor, în particular logic. Oricîte ocoluri ar face și oricîte evaziuni ar încerca, sufletul afirmă timpul real și se hrănește din substanța lui. Sensul său de viață este prezentul, cu bogăția lui nestăpînită.

Poate fi ceva irațional în această experiență concretă a prezentului și irațională este, în orice caz, unicitatea situațiilor, iluzia unicității lor ; dar sufletul consimte mai degrabă să nu înțeleagă, decît să piardă ceva din bogăția realului. Dacă se teme de spirit, este pentru că acesta îl pustiește. În timp ce el, sufletul, are plinătatea timpului real, spiritul vine să scoată în relief formele, contururile și marile rînduieli.

Peste întunericul germinativ al sufletului, el aruncă plasa înlănțuirilor lucide și, la rîndul său, preferă să piardă partea decît să uite de întreg. Sufletul divide, spiritul unește ; sufletul individualizează, spiritul subsumează ; unul este spontan, celălalt reflectat ; unul își face loc în lume așa cum este ea, celălalt schimbă lumea spre a putea viețui în ea.

Demersurile ființei umane se distribuie limpede după cele două naturi, care dezbat în cîte un același cuget sau dezbat în cugete diferite, prevalînd succesiv unul asupra altuia, — atîta vreme cît spiritul nu

are tăria ca, făcînd dreptate sufletului, să se afirme pe sine cu dreptatea celuilalt cu tot. Căci spiritul singur, care cunoaște și înțelege, este în măsură să iasă din dezbinare.

Dubla natură umană este și dubla vocație umană, cea de „pietate“ și cea de simplă luciditate ; cu numele tradiționale : vocația religioasă și cea profană. Există în om o vocație pe bază de pietate — de orice fel ar fi pietatea, nu neapărat religioasă în sens restrîns — și una pe bază de spirit liber și luciditate. Prima e pe măsura sufletului, cealaltă a spiritului ; prima se angajează în timpul real, cealaltă în timpul rostitor.

Cînd un Goethe spune că întîia dintre virtuțile omului este pietatea și practică el însuși, în ciuda aparențelor de a fi un spirit liber, o asemenea devoțiune față de real și prezent încît a putut fi caracterizat ca avînd o „religiozitate fără religie“, atunci ai limpede sub ochi primatul sufletului asupra spiritului. Cînd în schimb un Platon, în ciuda aparenței de natură religioasă, descrie erosul filosofic drept o permanentă infidelitate față de orice ființă sau conținut dat al lumii, așadar drept o *impietate* față de orice realitate, în căutarea adevărului însuși, atunci primatul spiritului asupra sufletului apare la fel de limpede. Pietatea înseamnă aderență și supunere în timpul real ; chiar și lumile de „dincolo“ ale omului religios, sînt de fapt extrapolări ale timpului real, de vreme ce un asemenea om nu știe decît de *prezent* (fie și în eternitate) și caută prezențe peste tot.

În fața acestei întîrzieri în cîte o devoțiune pînă la încarcerarea în ea, spiritul, care e liber de prejudecata sau obsesia prezentului, privește dincolo de prezențe, înspre legea activă în ele. Dacă există vreo formă de pietate și în el, este una față de „cum sînt cu putință și cum sînt în esență realitățile“, nu față de ceea ce sînt ele în fapt. El deschide astfel

procesul fiecărei realități și, odată cu ea, al fiecărei fidelități.

Ce stranie a fost încercarea la care s-a văzut supus sufletul omului, în clipa cînd i-a devenit limpede că trebuie să renunțe la geocentrism, așadar la fidelitatea față de Pămînt. La fel de stranie apare sufletului pios — schimbînd proporțiile — orice dezmințire pe care vine să i-o aducă activitatea ordonatoare a spiritului, atunci cînd acesta îi arată limpede că luptele lui, ale sufletului, sau supunerile lui, au avut alt sens decît păruseră și că totul a fost „altceva", în perspectiva mai adevărată a timpului logic. Sînt două naturi, în om, și două vocații, pe linia celor două timpuri, iar de cînd Timpurile au intrat în dezbatere deschisă, de vreun veac sau unul și jumătate, ceva parcă a început să se descumpănească în ființa umană.

Cu intuiția sa adîncă, Pascal a descifrat o altă versiune a celor două naturi în om și a urmei vizibile lăsate de cele două timpuri, timpul real și timpul rostitor : este opoziția dintre spiritul de finețe și cel de geometrie. La prima vedere, s-ar spune că e vorba de o simplă distincție de ordin psihologic, sortită, după mulți, să denumească numai două tipuri umane din sînul societății, diferențiate după accentul pe care-l pun pe nuanță sau pe contur. Dar distincția aceasta, minoră în aparență, desparte mai mult decît un comportament uman de alt comportament ; în ea se exprimă spărtura fecundă din om adusă de logos și timpul lui.

În timpul sufletului și al pietății față de prezent sau prezențe, lucrurile se țes subtil și adesea neștiut. Spiritul de finețe încearcă să le cuprindă și pătrundă, dar se preface numai, căci dintru început își trădează preferința pentru nuanțe ireductibile, pentru culoare și individual. Spiritul de geometrie, în schimb, invocă generalitatea și ordinea, revendicînd pentru lucruri un alt timp, în care nuanțele

și diferențele să devină simple aparențe, dacă nu se lasă încadrate de lege.

Nu numai vocația adîncă a omului este îndoită — vine deci să spună gîndul lui Pascal — dar și cunoașterea lui e așa, ba chiar realitatea oferă un dublu chip parcă. Iar cu spiritul său de finețe, Pascal face ca spiritul său de geometrie să nu precumpănească pustietor, în ciuda intensității lui unice, în timp ce spiritul de geometrie al omului de mai tîrziu va încerca să șteargă distincția în favoarea sa. Și totuși spiritul de finețe va supraviețui în orice versiune, așa cum o arată chiar „geometria" lumii contemporane, care s-a dovedit a exprima fineța însăși.

În firea omului stă așadar de la început înscris — ca o dezbatere a sa cu sine — aceea ce avea să fie dezbaterea sa cu lumea. Omul vine să proiecteze, peste rînduiala neștiută a lucrurilor dar adesea sigură, rînduielile sale luminoase, dar prea des nesigure. El însuși poartă cu sine două rînduieli, se mișcă sub două deveniri, trăiește în două timpuri. Și dacă în numele noutății sale în sînul firii, care e și *conștiința* noutății sale, el nu lasă lumea în odihnă, cinstea sa mai adîncă este să nu se lase în odihnă nici pe sine.

Rotitor și rostitor, în om

Rotitor e sufletul, rostitor e spiritul. Rotitoare e pietatea — plecată, supusă și întoarsă asupra ei înseși ; rostitoare e luciditatea, trecînd mai departe, sau revenind asupră-și numai spre a corecta rînduiala adusă. Rotitor e destinul femeii, revenind la aceleași sensuri, acte sau bucurii, în care vrea să închidă și pe celălalt ; rostitor e destinul bărbătesc, încercînd să aducă o devenire întru ființă, în devenirea întru devenire a lumii.

Cele două naturi umane, dominate de timpuri diferite, sînt obiectivate în existențe umane rînduite limpede, după cele două sexe. Este aci, cu spărtura în sexe, un capitol al realității și al evoluției căruia știința nu i-a dat încă nume, necum dezlegare deplină. Înțelepciunea străveche, consemnată în marile epopei ale genezei din literatura antică, îndrăznește să spună, în această privință, un lucru pe care știința noastră nu l-a regăsit : acela că femininul este o apariție ulterioară, uneori fortuită, în economia creației, și că natura feminină a omului ar putea fi resorbită cîndva în cea androgină.

La o analiză mai cuprinzătoare din perspectiva presupusă a omului de mîine, dimpotrivă, trecutul cunoscut al umanității trădează, în ciuda aparențelor, un pronunțat caracter feminin. Familia, limba „maternă", pietatea religioasă, economia pe bază de proprietate, viața socială, arta, au într-o largă măsură pecetea femininului. Am trăit în civilizații de tip feminin.

Dar valorile pe care le pune în joc femininul țin în întregime de timpul *real*. Femeia stă într-un contact intim cu prezentul, avînd înțelesul și bucuria nuanțării lui la nesfîrșit. Și de altfel prezentul ei nu este numai un *acum*, este și un *aici* bine definit.

Natura masculină se află „altundeva" tot timpul, aspirînd către alte orizonturi. Cea feminină e insulară, cu orizontul bine strîns în jurul realului dat. Dacă e purtată și ea de infinitatea devenirii din timpul real, natura feminină afirmă totuși finitudinea și nu infinitatea. Ceea ce pentru bărbat e constrîngere, va fi pentru femeie libertate. Din nevoile vieții și apăsătorul lor negativ, ea face pozitivul existenții imediate.

Bărbatul rămîne să slujească geniile luminoase ale cetății, nu ale gintei, ba chiar să privească dincolo de orizontul cetății, către lumile și rînduielile *po-*

sibile, valorificînd un alt timp, de care pînă la urmă se vede învăluit şi femeia. Căci sensurile ei atît de rafinate par sortite să intre în evanescenţă — sau poate să-şi găsească o altă modalitate de valorificare în viitor — din clipa cînd, ca astăzi, timpul logic reuşeşte să ia întîietatea.

Exteriorizarea în feminin şi masculin nu exprimă însă, prin ea însăşi, dubla natură a fiinţei umane, căci nu e proprie doar acesteia. Spărtura în sexe există la aproape orice nivel al naturii organice şi are, poate, corespondenţe şi cu ceva de dincolo de ea, în lumea materiei anorganice. Numai că, odată cu omul, timpurile, consubstanţiale lui, s-au valorificat deschis, ieşind din echivocul lor, distribuindu-se şi dîndu-şi măsura deplină. Dacă e adevărat că timpul real a triumfat pînă ieri în istorie prin primatul femininului, atunci se poate la fel de bine spune că timpul logic triumfă acum prin bărbat. Căci el este întreg în primatul de astăzi al culturii asupra naturii.

Natură şi cultură

Într-adevăr, natură şi cultură, spiritualitate pe bază de natură şi spiritualitate pe bază de cultură, iată ultima versiune pentru cele două firi şi orientări ale omului, după suflet şi spirit, pietate şi luciditate, spirit de fineţe şi spirit de geometrie, feminin şi masculin. Nu este deci vorba de opoziţia brută dintre natură şi cultură, ci de distincţia, în cultură însăşi, între o perspectivă naturală şi una culturală propriu-zisă.

A existat un om, în preajma lumii noastre istorice, un om deplin şi fascinant, în care natura şi-a incorporat pentru ultima dată, cu un maximum de intensitate, spiritualitatea ei. Este Goethe. Cine vrea să înţeleagă ce înseamnă perspectiva naturii, aşadar

ce *nu* mai poate fi perspectiva noastră, trebuie să se întoarcă o clipă spre el.

Organul de simț principal al lui Goethe este ochiul, după propria sa mărturisire. Organul nostru principal, dacă mai putem vorbi de organe principale în timpul logic, ar fi mai degrabă urechea: cu urechea prindem îndepărtatul, de care sîntem totuși atît de strîns legați; urechea dă vibrația spirituală a ființei noastre întregi, cu arta specifică lumii moderne, muzica, pe cînd ochiul pare uneori naiv. Totuși, cu organul său principal și în orizontul imediat al acestuia, Goethe a înțeles să refacă întreaga lume a culturii; s-o refacă spontan și fără efort.

A descris arta ca o simplă exultare în fața prezentului, a „ocazionalului", spunea el; a conceput și dat cuceritoare sugestii în știință, numai pe temeiul celor cinci simțuri, cu „omul natural", socotit de el cel mai potrivit aparat fizical, deci fără instrumentație și fără formule matematice; și-a dat singur o religie prin simpla divinizare a naturii sau, la capăt, a naturii umane; iar pînă și filosofia a înțeles s-o obțină pe căile firescului, punînd în joc „fenomenul originar", adică natura simplă a începutului, intuită de-a dreptul, sau punînd în joc viziunea organicistă și în cele din urmă — poate în lipsa unei rațiuni sigure de sine — jungla devenirii, „demonia".

Totul la Goethe este natură, timp al naturii, perspectivă a ei. Sub unghiul acesta, toate dualitățile citate mai sus, suflet și spirit, pietate și luciditate, spirit de finețe și spirit de geometrie, feminin și masculin, reapar la el, cu o evidentă preferință pentru primul termen. Goethe slăvește valorile sufletului iar nu ale spiritului, practică pietatea și devoțiunea, nu luciditatea, se dăruie spiritului de finețe, niciodată celui de geometrie, și afirmă — de la „mumele" păstrătoare ale prototipurilor originare

și pînă la Gretchen — un primat al femininului fără precedent în cultura noastră. În naturalețea ei, viziunea lui Goethe făgăduiește atît de mult și în chip atît de simplu, încît cu el te întrebi dacă mai este nevoie de crisparea, înstrăinarea și artificialul culturii de a doua instanță; mai precis, dacă alături de timpul real și înflorirea lui în om, mai încape loc pentru un timp logic și creațiile lui spectrale propuse de om. Goethe, în care se sublima omul de totdeauna, ca și cum ar fi fost un Noe înaintea potopului tehnico-scientist ce avea să urmeze, Goethe, omul firescului, n-a avut ce face cu timpul logic.

Dar timpul logic a avut ce face cu Goethe și a fost activ în acesta, fără ca artistul să-și dea întotdeauna seama. Pregătindu-și, în jurul lui 1800, cu mijloace inedite, intrarea evidentă în istorie, timpul logic s-a impus tuturor conștiințelor, cu necesitatea viitorului dacă nu chiar a prezentului, și a silit pe Goethe să se desmintă, scriind „Faust II".

În întregul ei, opera „Faust" aduce un sunet straniu în creația goetheană, începînd cu felul total nespontan, chinuit chiar, cum a fost redactată de-a lungul a 60 de ani, și sfîrșind cu tematica ei, care e una de cunoaștere și luciditate. Dar în partea întîi, în „lumea cea mică", după vorba autorului, el, creatorul, își domină creația încă, pe cînd în partea a doua, în „lumea cea mare", creația îl domină pe el. Lucrurile merg pînă acolo încît Goethe recunoaște singur, către Eckermann, că nu poate vedea o legătură — evidentă nouă astăzi — între cele cinci acte ale părții a doua; nu poate hotărî asupra semnificației ei, și sfîrșește prin a spune că în orice operă mare există ceva „incomensurabil". Astăzi însă ni se pare că incomensurabilul său nu denumea decît: noutatea timpului logic față de cel real.

Faust trăia în timpul logic. Întîia trăsătură caracteristică a unui astfel de timp era *lipsa prezentului.* Faust n-avea prezent, era omul fără de prezent.

N-a știut niciodată de vreo formă de prezent, și desfide pe diavol să-i poată da vreuna, așadar să-l scoată din timpul său logic și să-l zvîrle în timpul real, făcîndu-l să spună unei clipe : „Rămîi". El trăia în timpul lucidității, unde ceea ce nu este încă poate fi mai adevărat decît ce este în prezent.

E drept, luciditatea sa este exasperată ; de aceea și are el nevoie de diavol. Dar ecuația ființei sale nu se rezolvă, cum încearcă diavolul la început, în timpul real (în petrecere sau dragoste), ci tot în cel logic ; iar *acest* lucru îl arată „Faust II", independent de soluția finală (sau lipsa de soluție) a operei goetheene. În partea a doua din „Faust", sau mai degrabă în opoziția dintre prima și a doua parte, vom vedea înscris limpede ce este rotitor și ce e rostitor în om. Întreaga operă vrea să stea sub primele versuri ale „Prologului" :

> Cînd, repetîndu-se, Același
> Statornic curge-n infinit...

Dar versurile acestea — din care Spengler a făcut motto-ul viziunii sale istorice, una a timpului rotitor — nu pot da socoteală de sensurile deschise, rînduitoare, rostitoare, ale părții a doua. De aceea, în dezbaterea lui Goethe cu sine însuși, în sînul creației lui, vom putea citi dezbaterea omului cu sine.

Despre om ca ființă rostitoare

Despre timpul numai rotitor, ca și despre omul trăind în acest timp al „eternei reîntoarceri", Goethe a scris pagini minunate. Dar ele dau o viziune incompletă și despre timp și despre om, așa încît, atunci cînd scrie cartea celui din urmă, Goethe e silit să spună mai mult decît atît. „Faust" va fi cartea dezbaterii lui Goethe cu sine, pentru că e cartea

dezbaterii omului cu sine. Şi de aceea partea a doua din „Faust" — admirată pînă la un punct dar trezind uimire şi neînţelegere — este „partea lui Dumnezeu", respectiv partea diavolului, adică noutatea în viziunea lui Goethe despre om.

Partea a doua din „Faust" este prin excelenţă cartea spiritului şi nu a sufletului ; cartea luciditătii şi nu a devoţiunii ; cartea culturii, pînă la artificial şi natură fabricată. Ea este, ca atare, cartea *bărbatului*, şi numai a lui. În cele cinci acte ale ei se desfăşoară (cum arătam în „Despărţirea de Goethe") cele cinci ispite ale omului-bărbat : ispita puterii economice, în actul I ; a puterii ştiinţifice, în actul II ; ispita afirmării prin cultură, în actul III ; a puterii militare, în actul IV ; şi ispita politică, suprema ispită masculină, în actul V.

Nimic din ce este esenţial spiritualităţii bărbatului nu lipseşte aci, iar faptul acesta dă cărţii o neprevăzută unitate ; pe de altă parte nici o concesie nu e făcută femininului, în ce priveşte fondul piesei, pînă la tabloul final. Totul e raţional, sec, geometric, pînă şi în frumuseţile actului III, al Helenei. Autentic goetheene, deci încărcate de sentiment şi poezie, nu sînt decît cîteva personaje secundare : Lynceus, paznicul fascinat de frumuseţea Helenei, sau Philemon şi Baucis, perechea de ţărani bătrîni ce nu vor să se lase transplantaţi de Faust, colonizatorul ; şi, fireşte, Gretchen, care însă apare ca o „dea ex machina", să încheie, în eternitatea religiosului, destinul unui erou care-şi căutase împlinirea, de fapt, în timpul rostitor al omului.

Dar ce face Goethe scriind, ca şi împotriva sa, cartea aceasta, pe care, cu excepţia actului III, n-a vroit s-o publice în timpul vieţii sale ? Descrie, fără a o putea şti, ceea ce avea să vină ; descrie timpul nostru, la propriu. Sîntem *întregi* aci, act cu act, cu economia de bunuri schimbată într-una de bani şi apoi într-una perfect controlată ; cu ştiinţa noastră,

refăcînd natura și gata să pună pe lume homunculuși, ca în actul II; cu mijloacele noastre artistice de „vizionare“, pe măsura celei mai dezlănțuite și detașate fantezii, așa cum o arată cinematograful; cu trista noastră, de astădată, știință militară, capabilă să pună în joc armele cele mai mefistofelice, ca în actul IV; dar și cu viziunea politică organizată, lucidă și pe cît posibil creatoare, ca în actul V.

Nu mai este Goethe în joc, ci un Faust „îndrăcit“, sau chiar Mefisto, într-atît de neverosimilă îi apar autorului însuși creațiile timpului logic, a căror viziune o are, dar cu semnul negativului prea adesea. Chiar și viziunea finală a lui Faust, care crede, orbit, că în jurul său se înalță lumile visate de el, cînd în realitate Lemurii îi sapă groapa, este rostită în gol, sub mistificarea diavolului. Dar ce importă? Prin Goethe *se spun* mai multe decît spune el.

Acum putem părăsi pe Goethe. Prin acesta, chiar dacă fără adeziunea lui, sîntem în măsură să vedem mai bine chipul omului, modelat de timpul rostitor în versiunea timpului logic. Este, în fond, un chip de om adevărat, existînd și el de totdeauna, dar acoperit, înnăbușit, paralizat de omul natural din noi.

Omul este sortit să-și alieze timpul logic. Înzestrarea sa cu dimensiunea rostirii îl face dintru început ființă generală, capabilă adică să se regăsească în alții și în altceva. De aceea el nici nu are cu adevărat un „aici“, un loc propriu în care să-și înfigă rădăcinile și de care să nu se poată desprinde fără risc de secătuire, după cum nu are cu adevărat un „acum“, o clipă în care să se împlinească și satisfacă. *Hic et nunc* sînt tocmai problema celui ce nu le are. Așa fiind, omul devine lesne ființa fără de prezent pe care o reclamă pentru sine timpul logic. Îl poți chiar defini așa — între atîtea alte definiții — drept singura ființă ce

poate să nu aibă prezent; care-şi dizolvă neîncetat prezentul, nu atît sub acţiunea imaginaţiei, liberă de orice constrîngere în timp, cît sub acţiunea constantă şi sigură a reflexiunii logice.

Fiinţă fără de prezent, rostitoare iar nu doar rotitoare, din plinătate şi nu dintr-o carenţă, omul este în schimb activ purtător de viitor. În lipsa de orientare a unei lumi naturale, veşnic surprinse parcă de ceea ce aduce timpul real, omul se dovedeşte a fi singurul orientat; dar tocmai de aceea, în echilibrul obştesc el apare ca o existenţă dezechilibrată şi aproximativă, „dincolo" tot timpul. Faust devine reprezentativ pentru om prin insatisfacţia sa permanentă, în timp ce Wagner, discipolul satisfăcut, este o caricatură.

Un timp a cărui dimensiune principală este viitorul constituie o permanentă solicitare pentru om. Viitorul devine obsesia acestuia, iar fanatismul logic pe care omul faustic îl incorporează va reprezenta încă o dezminţire a viziunii obişnuite a lui Goethe, care e străin de orice fanatism şi propovăduitor al unui „Geltenlassen" — fiecare după firea lui — pentru oameni şi lucruri. Omul în schimb nu lasă lumea în pace cum cerea Goethe. În măsura în care *ştie*, sau crede a şti ce trebuie să fie, omul priveşte inerţia lumii drept o provocare.

Cu energia de gîndire pe care i-o insuflă un timp rostitor, mai ales în versiunea timpului logic, atît de clar tăiat încît poate grăbi toate soluţiile, omul nu poate rămîne simplu spectator. O conştiinţă care trăieşte doar în timpul real nu are nimic de schimbat: sarcina prefacerilor şi-o ia timpul. Conştiinţa ce trăieşte sub timpul logic, în schimb, are totul de strămutat în ordine, şi face aceasta deopotrivă cu gîndirea speculativă şi cu operativitatea cunoaşterii ştiinţifice.

Este vorba de „o revoluţie în cugete", atîta tot, încearcă să spună, spre a se linişti, fiinţa naturală

din om, sau ar spune lucrurile şi firea, dacă ar avea grai, nesimţindu-se la început primejduite în inerţia lor. Dar revoluţia din cugetul omului trece asupra realităţilor. Omul timpului rostitor are ceva de modelat, nu numai în sensurile pe care le desprinde pentru lumea exterioară, dar şi în făptura sa, a celuilalt şi a societăţii ; omul cunoaşterii ştiinţifice, la rîndul său, are un răspuns de dat naturii. Şi unul şi celălalt proiectează, atunci, timpul logic peste cel real. Rămîn străine de o asemenea proiectare transformatoare : doar acea speculaţie căreia îi reuşeşte miracolul — aparent ori real — de-a acoperi timpul logic cu cel propriu-zis, ca dialectica lui Hegel, sau ştiinţele acelea care pot opera într-o realitate atît de pură încît să fie total străine de timpul real, matematicile în speţă.

Dar pînă şi acestea se încarcă de spirit înnoitor, atunci cînd timpul rostitor al omului, cu facultatea sa de-a fi reluat, revalorificat, prefăcut ca şi într-o unealtă, reuşeşte să conducă pe om la o formă ori alta de creaţie. Matematicile ele însele devin înnoitoare, atunci cînd dinamismul lor pur este aplicat asupra unor mecanisme şi creaţii artificiale. Chiar şi logica matematică, studiată decenii întregi ca o simplă speculaţie dezinteresată, în marginea sau în zonele fundamentale ale gîndirii formale, s-a dovedit o unealtă capabilă să fie folosită pe linii de înnoire şi transformare, odată cu maşinile automate.

În timpul rostitor omul se dovedeşte efectiv capabil să „sporească natura în sînul naturii" cu vorba celebră a lui Schiller. Omul realului crede că nu e neapărat nevoie de creaţie ; şi de astă dată timpul ar aduce mai multe noutăţi decît poate pune pe lume el, om. Totuşi, din primul ceas, omul nu este numai subiect al timpului real ; sau mai degrabă, spre a se înstăpîni mai bine asupra realului însuşi, el îşi valorifică din primul ceas capacitatea sa de-a putea trăi totodată în timpul rostitor, unde încape creaţie.

De la prima unealtă pînă la creaţiile cele mari, oricare din ele reprezintă : timp rostitor condensat. „Cum e cu putinţă ceva", întrebarea fundamentală într-un asemenea timp, trimite necesar către putinţa creatoare. Iar abia în creativitate se îmblînzeşte şi împlineşte acel furor logicus al omului, care ar face din el existenţa pustietoare a lumii, dacă nu l-ar investi cu titlul de existenţă transformatoare a ei.

Iată atunci un chip al omului care nu e cel al fiinţei lui naturale şi totuşi nu e nici o imagine străină lui. El este de la sine deopotrivă : fiinţă fără de prezent, deschisă hotărît către viitor, cuprinsă de fanatismul logic, creatoare sub semnul acestuia. Omul, atunci, nu are de ales între timpul rostitor şi cel real, ci, dată fiind tăria primului odată pus în joc, el a şi ales. Pe cînd în timpul real el se desprinde cu greu de restul firii — chiar la nivelul unei vieţi sociale superioare — iar cînd se desprinde cu adevărat îi prelungeşte înţelesul încă, dimpotrivă în timpul logic : el îşi obţine de la început identitatea.

Faţă de fire şi de cele ale firii, omul a putut apărea drept fiinţa bolnavă, animalul desinstinctualizat, fiinţa ratată, fiinţa absurdă. Cîtă ironie sau cîtă amărăciune n-a revărsat omul asupra omului ? Dar dacă din perspectiva naturii omul îşi poate îngădui să batjocorească fiinţa proprie sau s-o deplîngă, din perspectiva culturii rostitoare el nu o mai face, oricît de puţin i-ar reuşi împlinirile sale visate. Căci aici e vorba de adevărul fiinţei proprii : în elementul culturii el sporeşte statornic, în timp ce în elementul naturii el stagnează, sub reluările devenirii neîncetat rotitoare.

Dacă însă timpul rostitor caracterizează dintru început pe om mai bine decît cel real şi totuşi acesta din urmă a dominat omul şi societatea pînă ieri, atunci ce s-a întîmplat că, de la Kant şi de la

Revoluție — nu și de la Goethe, nu de la Hegel — omul simte nevoia de a se redefini ? că timpul logic începe să precumpănească ? și că timpul se ridică împotriva timpului ? O noutate s-a ivit în istoria omului.

Rotitor și rostitor, în istorie

La răscrucea veacului al nouăsprezecelea, încetează culturile timpului real și încep, probabil, cele ale timpului rostitor. S-a întîmplat ceva în ceasul acela al istoriei, anume că una din formele timpului rostitor, timpul logic, s-a obiectivat și a luat timpului real armele : lucrurile și devenirea lor.

Timpul logic — sau o formă largă de timp rostitor — fusese și pînă atunci caracterizator pentru om, cum am văzut : era timpul lucidității, timpul înțelepciunii contemplative sau practice, timpul cunoașterii și al acțiunii inteligente. Intervenția timpului logic în istorie s-a numit revoluție ; intervenția lui în cunoașterea naturii, experiment ; în transformarea naturii pe măsura nevoilor omului, civilizație ; intervenția lui în opera de maturizare a omului, educație. Omul a operat întotdeauna, deci, cu timpul logic.

Dar timpul real păstra pentru el *lucrurile* și devenirea lor : arborii nu creșteau în timpul logic, hrana omului o dădeau, în mare, tot roadele timpului real, aurul nu se producea în timp logic (deși alhimiștii visau aceasta), aerul era aer, apa apă, iar cetățile, generațiile și societățile apăreau și dispăreau sub legile timpului real.

De pe la 1800, lucrurile realului încep să se nască, unul cîte unul, și în timpul logic ; natura naturans începe să fie dublată de o *mens* naturans ; creațiile, artificiale în primul moment, prind un fel de viață, cuprind realitatea omului și tind, prin el, să învă-

luie întreaga realitate — să umanizeze materia — ba chiar să-i sporească făpturile. S-a făcut pare-se propunerea ca, în viitor, anii istoriei să se numere pînă la 1800 şi de la 1800 încoace. Se sfîrşeşte preistoria, s-a spus. Ieşim din neolitic, spune Teilhard de Chardin. Sîntem în anul 100 şi ceva: istoria abia a început.

Ceea ce a făcut cu putinţă instăpînirea timpului logic asupra lucrurilor, a fost înstăpînirea asupra *operaţiilor* ce duc la lucruri: în speţă maşina şi tot ce ţine de ordinul ei. De la maşina de tors pînă la maşina dialectică şi laborator — pentru că trebuie să avem curajul de a le numi şi pe acestea maşini, chiar dacă infinit subtile — tot ce este maşină înseamnă sistem operator conştient constituit, aşadar timp logic materializat. O maşină, de altfel, prezintă perfecta imagine moartă a timpului logic, aşa cum o arătam. Prin maşină, timpul logic se distribuie în forme specifice, reproduce realităţile, face concurenţă stării civile a naturii şi, pînă la urmă, substituie operaţiile sale devenirii reale.

Cînd a văzut cît de bine reuşeşte şi, mai ales, promite să reuşească propria sa creaţie, omul a fost surprins. A numit „desumanizare" şi a denunţat ca o primejdie în consecinţă tocmai acest plus de umanizare pe care-l aducea el singur în sînul realităţii. Întreg începutul veacului nostru este plin de lamentaţiile sau ironiile profeţilor de ocazie asupra omului în eprubetă, a societăţii furnicar, a vieţii automatizate şi a universului artificial în care urma să trăiască lumea. Dar a fost suficient să se ridice puţin perdeaua viitorului — odată cu reuşita revoluţiei tehnico-ştiinţifice — spre a se vedea că totul *poate* fi în ordine.

Prefacerile care se petreceau erau, de altfel, solidare cu marea filosofie care le însoţise începutul. E sugestiv să vezi, în perspectiva timpului, că valabil rămîne, în cazul idealismului german (vinovat în alte

privințe filosofice) tocmai gîndul lui cel mai riscat, acela cum că logicul nu stă deasupra sau alături de real, ci în însăși ființa realului. Așa spune Kant, pentru care apriori-ul are funcție constitutivă și nu doar regulativă, în ce privește experiența ; sau Fichte, în felul său imprudent, ca și Hegel. Esențială e facerea nu făcutul.

Că timpul logic, pe care îl pun acum în joc atît speculația cît și practica, aduce o lume a facerii, este ceva la fel de limpede pe cît e de vădit *ce* anume trece în umbră, în cuprinsul larg al istoriei, odată cu ivirea acestei lumi. Trece în umbră natura, în sens obișnuit ; trec valorile feminine ; se sting valorile religioase ; dispare lumea țăranului. Iar odată cu acestea, se încheie atotputernicia *prezentului.*

Într-adevăr, în fața creativității cedează, în epoca noastră, născutul. Natura (de la nascor, natus) și-a pierdut prestigiul ei de pe vremea cînd Goethe o slăvea, exclamînd : „Natur, du ewig keimende...“, tu veșnic încolțitoare. Ea încolțește și mai departe, dar, întocmai femininului și religiosului, din momentul în care o lumină cît de slabă i-a străpuns taina, suveranitatea ei a încetat. Nu numai că în tabla de valori a omului situația naturii apare ca slăbită, dar ea pierde chiar din substanța ei reală (pier sute de specii) în fața produselor timpului logic și a proceselor istorice aduse de el. Din istoria timpului rotitor, în care devenirile periodice și ritmurile firii erau hotărîtoare, se trece în istoria unui timp rostitor.

Iată acest produs în uman al naturii, țăranul. Cît de sigur se preface și apoi dispare el, de vreun veac încoace, și cît de inexorabil își pierde sensul, chiar dacă e lăsat să supraviețuiască. Astăzi a devenit limpede că s-a încheiat cu civilizațiile de tip agrar și că satul, care părea să fie veșnic în anonimatul său, se va îngropa în uitare pentru totdeauna, poate. Acum cîteva decenii încă se putea cita ca impresionant faptul că țăranii daci, de pe columna lui

Traian, purtau straie aproape aidoma celor de la noi din veacul XX. Peste cincizeci de ani, un port ce a părut „etern“ își va fi arătat caducitatea.

Realități naturale, pe care colțul timpului real nu le putuse roade, sînt acum pulverizate de timpul logic. Odată cu țăranul și satul, se invalidează acea trinitate animală care a hotărît, aproape la fel de mult ca și omul, de natura civilizațiilor agrare : calul, boul și oia. Dar despre ultima, despre oaie, se poate spune că a hotărît nu numai de începutul civilizației capitaliste, cu industria textilă (începînd cu Florența, apoi Anglia și Olanda), dar și de fenomene spirituale autentice, cum ar fi Renașterea, care se deschide cu o Florență ce avea 30% din populație angajată în manufactura textilă și cu primatul formelor, culorilor și varietății pe care le ia îmbrăcămintea. Firește, viețuitoarele acelea trei nu vor dispărea ; dar vor rămîne în muzeul naturii, și atîta tot.

Pînă și natura vegetală, lemnul însuși, care în trecut a jucat un rol atît de însemnat încît a dat numele „materiei“ la Greci, trec astăzi în umbră. Prin toate acestea omul era legat de fire și de ritmurile ei, iar istoria avea caracterul uneia rotitoare. Țăranul trăia în timpul cosmic, în timpul meteorologic — „vreme bună“, „vremea rea“ — asociat cu timpul organicului și subjugat spiritualicește de timpul destinului. Era omul pămîntului în toate sensurile, cu numele său de țăran, de la țară, țărîna, terra. Astăzi îl părăsim, așa cum știm că, la limită, omul și-ar putea părăsi chiar și Terra. Dar pînă atunci omul își croiește pe ea o altă viață, în care natura terestră nu mai dă la iveală oameni după chipul și asemănarea ei.

Poate că astfel, preluată parțial de om prin destinul lui și părăsită în ea însăși, natura terestră se va regăsi în singurătatea ei originară și se va reafirma, într-o parte ori alta a globului, cu vio-

lența și frumusețea junglei. Dar, de acum înainte, ea nu mai poate fi decît o natură *tolerată*.

În fața creativității nu cedează numai natura exterioară, se stinge ceva și în natura umană. Dimensiunea feminină a omenescului este supusă revizuirii, în timpul nostru. Cînd, în ultimul veac, femeia ieșea la suprafața societății și își cîștiga toate drepturile, o făcea pentru că își pierduse treptat răspunderile. Aminteam, în legătură cu civilizațiile timpului real, că fuseseră într-o largă măsură de tip feminin. Totul începea de la un sens închis și adînc al familiei, care e un pachet de contradicții, ca tot ce este viu și adevărat : un amestec de interioritate și exterioritate, de animalitate și supraomenesc, de echitate și parțialitate, o școală supremă dar și — dacă se întîrzie la ea — un locaș al inculturii.

Femeia singură îi deținea cheia. Ea dădea pruncului graiul, ca și întîiele mituri ; prin pietatea ei se constituia prima formă de religie, ca un cult al strămoșilor și penaților, pentru ca, sub orice altă formă, tot devoțiunea feminină să fi fost cea care a întreținut marile religii. Dacă femeia făcea legătura cu cei săvîrșiți și cu cerul, din nou ea făcea legătura și cu pămîntul : ea stătea la baza comunităților de tip agrar, după cum se știe (căci la început femeia lucra pămîntul), și prin ea probabil că se închega un regim de posesiune distinctă. Economia îi este într-atît de tributară încît și numele, de la „oikos“, cămin, reține întîietatea ei. Profilul claselor și persistența lor datorează poate, iarăși, mai mult femeii decît bărbatului, care se declasează mai lesne. Dacă cetatea politică și cea războinică îi erau străine în aparență, exista o altă cetate, sau un spirit al ei, din care se trăgeau toate și unde sufletul femeii (Antigona) hotăra. S-a putut spune că semințiii creatoare de stat, spre deosebire de hoarde, au fost cele în care, indirect, a dominat femeia. La capătul

lucrurilor, în societatea constituită și rafinată, cu tipurile ei de desfătare și artă, femeia putea chiar lipsi, cum se întîmplă în parte la Atena. Valorile ei însă triumfaseră, într-o Atenă superior rafinată și chiar efeminată.

De toate aceste răspunderi sufletul feminin s-a văzut treptat desprins. Civilizațiile feminine, rotitoare, se încheie. Încep cele rostitoare, ale bărbatului. O rațiune stăpînă pe sine a venit, cu timpul ei cel nou, rostitor, să înlocuiască în aproape toate sectoarele spontaneitatea și înnăscutul. Sufletul feminin a rămas suspendat o clipă, căutînd, cu marea lui promisiune umană, o regăsire de sine în societate și o modelare îmblînzitoare a omului contemporan, cuprins cum este de un adevărat furor logicus.

Despre apusul valorilor religioase, odată cu cele ale naturii, ale culturii de tip agrar și cu valorile tradițional-feminine, vorbesc chiar și cei care le văd la temelia comunităților istorice, un Spengler, sau, mai aproape de noi, un Toynbee, istoricul. Dacă timpul rotitor al naturii nu s-a invalidat de fel, în aparență, în schimb timpul făpturilor și al creațiilor legate de el, — are dar timpul rotitor al civilizației agrare, ca și cel, tot rotitor, al sufletului și civilizațiilor feminine, chiar timpul vast al religiilor — par a fi trecut toate. Timpul religiilor nu putea fi de altfel decît, sau cel al eternei reîntoarceri (cum a fost timpul religiozității antice, apoi cel al cîtorva mari „păgîni" religioși, ca Goethe și Nietzsche), așadar un tip suprem rotitor, sau atunci este timpul mitic, un timp suprem rostitor (revenirea la „arhetipuri"), a cărui măsură omul nu o mai are.

Omului îi este astfel dat, la nivelul *lui,* să iasă de sub istoria care era rotitoare ea însăși, să pună în joc alt timp — sortit să încheie ciclul istoriei de fiecare dată împlinite în culturi *închise* — și să dea, în locul închiderii statornice, un sens al istoriei ca deschidere.

Despre istorie ca deschidere

Dintr-o anumită perspectivă, toată istoria, cel puțin pînă către 1800, a fost un fel de *a fi în*: a fi în natură, în geografie, în vecinătăți istorice, în condiții de civilizație date, în religii, în destin. În cuprinsul acestei istorii ca un „a fi în", nu au apărut decît: dominații ale unor popoare asupra altora și fenomene de cultură, fie la învingători, fie la invinși, într-o desfășurare în care singură cîte o istoriografie ce se vroia științifică a putut să citească o ordine. Istoriografia cealaltă nu are unități distincte, în afara epocilor, semințiilor, națiunilor, sau formelor de dominație. Cînd s-a ajuns, la începutul veacului nostru (Spengler, Toynbee), la ideea marilor unități istorice care ar fi „culturile", acestea au fost înțelese ca niște monade închise, iar istoria era la propriu rotitoare, refăcînd, cu fiecare dintre culturi, același parcurs, așa cum reface o ființă organică aceleași etape între naștere și moarte.

În convingerea lor că pot extinde și peste epoca noastră sensul de rotire al lucrurilor proslăvit de Goethe („Cînd, repetîndu-se, Același / Statornic curge-n infinit"), istoricii care văd într-un asemenea sens explicația apariției și dispariției formelor de viață și cultură, au crezut că pot „închide" și istoria noastră în curs de desfășurare. Orice cultură, spuneau ei, se încheie printr-un accent pus pe civilizație, pe plan material, printr-un plus de luciditate putînd duce pînă la scepticism, pe plan spiritual. Iar primatul civilizației este izbitor în cultura contemporană, cu împlinirea ei tehnică, încă de dinaintea celei de a doua revoluții tehnico-științifică. În ce privește luciditatea, nu numai că ea e prima trăsătură a omului modern, dar istoricii care văd în ea sfîrșitul de cultură subînțeleg, poate, că propria lor operă este un act de luciditate ultimă, care nu s-ar putea ivi decît în ceasul sfîrșitului. Is-

toria s-ar închide încă odată, cu noi. Ne rotim în ea, nu ne rostim prin ea.

Dar ce neadevăr cu aparență de exactitate ni se propune astfel! Fără îndoială că trăim astăzi sub un plus de raționalism și luciditate, cum s-a trăit la sfîrșitul cîtorva epoci istorice, în particular la sfîrșitul Romei antice. Dar nu e totuna să sfîrșești în raționalism *fără* cunoaștere științifică, fără civilizație tehnică și fără o viziune filosofică totalizatoare — cum sfîrșea antichitatea — și să sfîrșești *cu* ele. Luciditatea poate fi sterilă, și apare atunci limpede ca fenomen de oboseală și decadență ; dar acea luciditate care trezește valori noi și care suscită, în marginea reușitelor cunoașterii, atîtea probleme noi, mai poate fi ea una de îmbătrînire și închidere ?

Prin luciditatea timpului nostru omul își poate măsura, nu bătrînețea, ci dimpotrivă, tinerețea. El nu numai că află, de la o știință a pămîntului, care nici ea nu s-a blocat ca acelea din trecut, cum că globul pe care trăiește este în anii săi tineri, dar își dă limpede seama că are, ca om, mai mult viitor decît trecut. Oboseala celor 7000 de ani, despre care vorbea moralistul francez din sec. al XVII-lea („Tout est dit, et l'on vient trop tard, depuis plus de 7000 ans qu'il y a des hommes, et qui pensent"), este amăgirea falsei lucidități și înțelepciuni. Cînd ai înțeles că timpul poate fi și progenitor, nu doar păstrător al unor valori atinse în prezent, că așadar e vorba de un timp în care dominanta o dă viitorul, nu mai poți întîrzia în timpul uitării, al odihnei și apoi al surpării cu prezentul lui cu tot. Prezentul este dimensiunea timpului care închide. Totul s-a spus ? Dar totul rămîne de spus.

Omul se *rostește* prin istorie. Ceva ca o vastă punere în rost poate schimba fața lucrurilor și o schimbă de pe acum. Bossuet spunea că istoria este „gîndul lui Dumnezeu pe pămîntul oamenilor". S-a întîmplat însă că istoria a devenit cu adevărat gîn-

dul omului pe propriul său pămînt. Ea și-a măcinat singură zeii și rezistențele, a netezit calea omului, și acum îl lasă pe scenă, să-și spună gîndul, așadar să se rostească și să rostească. El a ieșit din condiția de *a fi în* istorie, a intrat în condiția lui *a fi întru*. Dar întru ce este, la drept vorbind ?

Sîntem pentru o clipă în miezul timpului nostru, cu o asemenea întrebare, poate. În chip vădit omul contemporan, cu conștiința surdă a acestei așezări nehotărîte, are două tendințe, ce se traduc prin două orientări. Întîi, omul de astăzi, ca și comunitățile sale, stau sub un *furor logicus*. De vreme ce oamenii pot să pună lucrurile în rost, ei trebuie să schimbe lumea, s-o corecteze sau s-o optimizeze. Acest furor logicus, care duce în fapt la demonia mașinii și laboratorului, își are grandoarea lui demiurgică, dar deopotrivă riscurile lui. Să lăsăm însă deoparte riscurile, bine cunoscute și fără precedent în istoria omului — de parcă această ființă exemplară ar putea fi totodată agent al neființei — și să vorbim de riscul ce se deschide din perspectiva de aci : este recăderea omului, din situația lui „a fi întru“, în cea de „a fi în“, de rîndul acesta de a fi în și sub domnia creației lui.

De aci desigur a doua orientare a omului contemporan, care este exact opusă celei ce ducea la furor logicus. Este cea a unui *pudor humanus*, respectiv a unei rețineri în fața propriilor sale posibilități demiurgice, ori a unei proaste judecăți asupra propriei sale așezări în lume. În favoarea unei asemenea rețineri, care duce pînă la un plictis al omului față de sine și de lumea sa, au pledat — oricît s-ar fi corectat după aceea — atît existențialismul contemporan cît și arta absurdului și a imposibilității de a comunica. Dar mai neașteptat este că pînă și oamenii de știință — marii beneficiari ai sensurilor afirmative ale modernității — încurajează uneori înțelesul negativ al singurătății umane, con-

siderînd de-a dreptul înscris în codul genetic, cum face savantul Jacques Monod, non-sensul uman. În cazul omului de știință, acest pudor humanus este cu atît mai neașteptat cu cît, pentru el, totul se organizează perfect în natură și urcă admirabil pînă la om, pentru ca omul însuși să nu fie decît un „vagabond“ în lumea în care îi e dat să trăiască, așa cum spune omul de știință amintit.

Așadar pe de o parte omul întreprinde prea multe. în pornirea sa demiurgică, el riscînd să creieze un multiplu dezechilibru : în sînul naturii, pe care o pustiește și infectează cu activitatea sa unilateral orientată ; în sînul societății, unde ar aduce prea mult control și prea multă luciditate ; în natura umană însăși, pe care o precipită către integrări sau alteori către desprinderi ce-i primejduiesc ființa. Pe de altă parte, sub rațiunea sa mai adîncă, trezită tocmai de spiritele lucide din lumea culturii, omul contemporan face, dimpotrivă, prea puțin (uneori refuză să facă orice, ca în cazul critic al tineretului occidental) și cu siguranță nu *crede* în ceea ce face. Ieșit din civilizațiile închise și rotitoare, ridicat astfel deasupra condiției istorice obligate, el nu știe ce să facă, ori făptuiește mai prost decît trebuie, așa cum sub demonia tehnicii sale produce mai mult și mai variat decît îi trebuie.

În acest ceas istoric, cronicarul nostru, care spusese „e bietul om sub vremi“, este desmințit. Vorba nu ar mai avea sens, pentru cineva care s-a desprins de formele obișnuite de *a fi în*, respectiv în istorie, ba care chiar o poate controla pe aceasta. Dar dacă vorba cronicarului s-a răsturnat, în sensul că astăzi omul este *deasupra* vremilor, ea nu s-a desmințit total. Din multe părți ni se cere să spunem, asemănător vorbei vechi : „e bietul om deasupra vremilor“.

Nu numai din perspectiva omului religios ființa umană s-ar zice că este de plîns, pentru faptul că a

căzut la atît de mare cinste încît să-și stăpînească viața proprie și lumea, dar nici gîndirea atee, filosofică ori științifică, nu spune cîteodată altceva. Iar cîte un gînditor ca Heidegger declară deschis despre timpul nostru că este unul al puținătății, al carenței, al indigenței : „Zeit der Dürftigkeit".

Acestui timp al puținătății, însă, i s-ar putea da alt nume sau alt înțeles, și atunci ar ieși de sub osîndă, ba chiar și-ar putea arăta fața pozitivă. El este, poate, un timp al întrebării, *timpul interogativității.* Omul nu s-a întrebat întotdeauna : a primit de obicei răspunsuri, fie de jos, de la fire, fie de undeva prea de sus ; sau a crezut că primește astfel de răspunsuri. Cîtă vreme timpul său omenesc era împletit cu timpul real, acesta venea să aducă, în ultimă instanță, răspunsuri definitive. Întrebări nu-și pune ființa umană decît în sînul timpului rostitor ; iar dacă în istoriile prinse în timpul mitic omul și-a pus întrebări (ce este și devine pe lume ? cum ar putea el însuși să se ridice la altă devenire și ființă ?), întrebările acelea s-au împăcat și ele cu răspunsurile timpului real, ca la Greci. Timpul logic în schimb, ca altă formă de timp, una a punerii în rost controlat, s-a deslipit de timpul real și a devenit o unealtă a omului. Iar marea noutate de după Hegel, și oarecum împotriva lui, este că timpul logic („dialectic") *nu* se acoperă cu cel real. Dar dacă este așa, atunci el aduce deschidere, respectiv așează pe om în orizontul întrebării.

De altfel și pe o altă linie trebuia să se ajungă la un Timp al întrebării : anume prin însăși adîncirea în temporalitatea pe care a adus-o istorismul, respectiv conștiința istorică a omului, de dată atît de recentă. Pe un om al prezentului, care era un om al timpului real, istorismul a venit să-l scoată din prezent, trimițîndu-l la o formă de neființă, la trecut. Ieșit astfel din prezent, prin viziunea nouă

a istoriei, omul întîlnea nefiinţa. Dar sînt două feluri de nefiinţă, cu mişcări diferite (trecutul se depărtează spre nefiinţă, pe cînd o altă formă de nefiinţă, ce stă să vină, a „venitorului", se apropie de noi), şi ele au structuri diferite. Nefiinţa trecută nu numai că e lipsită de actualitate dar a pierdut şi orice virtualitate, ridicîndu-se la esenţă îngheţată ; cea viitoare în schimb, este doar virtualitate. Iar aşa fiind, ea dă deschidere unei istorii conştiente de sine.

Totul duce aşadar la deschidere şi întrebare, într-o lume în care principala dimensiune a timpului este viitorul. Sîntem în ceasul întrebării. Niciodată omul nu s-a întrebat atît de mult despre lume şi sine. Filosofia trebuie atunci să reînceapă de la tema întrebării ; sau de la această stranie întrebare neîntrebată care este „a fi întru". *

---

* Pagini întregi din „Timpul devenirii stimulate", ca şi din „Cuminţenia pămîntului" ce urmează, au apărut în revista *Steaua* între 1972-75.

A TREIA INTRODUCERE

Cuminţenia Pămîntului

CĂTRE ANUL 2000, SCRIA PAUL MORAND PRIN anii douăzeci, „operele lui Brâncuşi vor împodobi pieţele lumii întregi". S-ar putea să nu se întîmple chiar aşa cum imagina scriitorul francez, dar ar fi extrem de recomandabil ca una cel puţin din operele sculptorului să figureze în toate pieţele lumii : „Cuminţenia pămîntului".

Într-adevăr, nu se ştie dacă la un moment dat nu va veni în inspecţie pe pămînt vreun intendent cosmic, însărcinat cu supravegherea părţii acesteia mai secundare a galaxiei noastre, care să ne întrebe : „Sînteţi cuminţi ? Este cuminte Pămîntul ? Sau să trimitem din cosmos o cometă ca să măture viaţa de pe el ?"

Ne putem închipui că în clipa aceea unii oameni politici de pe Terra se vor grăbi să se ascundă, cîţiva mari fizicieni vor lăsa capul în jos şi, în lipsa cuiva care să spună deschis dacă pămîntul este cuminte ori nu, s-ar putea ivi un copil, ca în basmul lui Andersen, care să fi silabisit pe soclul statuii titlul ei şi care să răspundă arătînd-o : „Dar sîntem cuminţi. Iată Cuminţenia Pămîntului". Atunci intendentul cosmic s-ar uita la ea — şi ar fi sorţi ca pămîntenii să scape cu viaţă, în măsura în care acela ar înţelege, cît de cît, ce vrea să exprime sculptura.

Şi totuşi ceva enigmatic stăruie în ea, chiar pentru pămîntenii care au contemplat-o. Un poet român, nu mai neînsemnat decît Arghezi, a îndrăznit s-o compare cu Sfinxul, declarînd că „nu e întrecută decît în proporţii şi durată de portretul fratelui mai bătrîn, Sfinxul." Dar un medic, tot român, a decre-

tat că este vorba de „o idioată mongoloidă" — în ironie denumită de către sculptor „Cuminţenia pămîntului" — afirmaţie pe care omul de ştiinţă a încercat onest să o dovedească, fotografiind o debilă senilă din regiuna de obîrşie a sculptorului, în exact poziţia femeii din statuie. Între aceste două caracterizări se înscrie orice interpretare a Cuminţeniei Pămîntului, probabil şi cea a eventualului străin din cosmos.

Să pornim atunci de la idioata mongoloidă. Eminentul medic care a pus un diagnostic atît de precis pare a nu fi observat un lucru : că femeia reprezentată în statuie este idioată doar pe jumătate, respectiv în jumătatea stîngă. În partea dreaptă, ea reprezintă cîteva sigure indicii de redresare din idioţie, chiar de rafinare. Există într-adevăr în statuie o subtilă disimetrie, pe care nu numai spectatorul ei obişnuit nu o înregistrează, dar nici unii dintre criticii de artă n-o relevă. Cum să reproşezi unui antropolog şi medic că n-a surprins-o ?

Totuşi, iată, printre elementele ce creează disimetria, două sau trei sînt izbitoare şi ar putea fi înregistrate chiar într-o reproducere fotografică. În primul rînd capul femeii are normal în partea stîngă o ureche ; în partea dreaptă nu are. Aşa i-a plăcut lui Brâncuşi să sculpteze femeia, fără urcehea dreaptă. Pe urmă, în partea stîngă se vede bine cum părul, această superioară expresie a animalităţii, este viguros implantat, linia de la care începe să crească fiind clar trasată. În partea dreaptă, în schimb, totul e „lisse" : obrazul se prelungeşte în sus, peste locul gol al urechii, şi trecerea lui în păr se face pe nesimţite, fără nici o linie de demarcaţie, ca şi cum părul s-ar fi afinat şi el. În sfîrşit, ca un al treilea indiciu de disimetrie — aparent în orice reproducere frontală a statuii — sînul drept nu mai e lăsat să cadă, cu animalitatea lui laxă, ci este reţinut cu

mîna stîngă, de parcă aci, în partea dreaptă, maternitatea femelei ar sta să se curme.

Iar acum vin elementele care nu se pot vedea limpede în reproducere, dar care, deși abia sugerate, sînt precise și ele. Ușoara înclinare spre dreapta a capului încă s-ar putea surprinde și în fotografie, dar faptul că gușa e puțin mai marcată în stînga (cumpănînd oarecum aplecarea capului spre dreapta), ar putea fi socotit de privitor o simplă umbră a fotografiei. Și totuși așa este : mica idioată are efectiv semnul clinic al idioției, cum vrea medicul, cel de a fi gușată. Numai că e gușată doar în jumătatea stîngă. Pe de altă parte, față de nara dreaptă, care e mai bine marcată în jos, nara stîngă e puțin mai ridicată, ca și cum ar aparține unei fețe mai teșite, mai primitive. Dar ceea ce cu siguranță nu se vede în reproducere este faptul că pupila ochiului drept e imperceptibil mai mică decît a celui stîng, dar mai plină, ochiul dînd impresia unei vederi mai pătrunzătoare decît a celuilalt. Iar o culme a disimetriei o aduce, în ultima instanță, nu ceva natural, ci o notă accidentală : în colțul ochiului stîng, pe frunte, apare un intrînd ca de lovitură, cu o ușoară tumefiere pe margine, de parcă efectiv am avea în față o ființă a naturii, cu pățaniile ei.

Ce trebuie să credem despre disimetria aceasta ? Ea nu poate fi întîmplătoare și negîndită, la un sculptor ca Brâncuși, care-ți cere să admiți, de pildă, dintr-un simplu indiciu de ordinul celor menționate, că este vorba de Prometeu, în cazul unei simple țeste ovale. Elementele deosebitoare sînt clare, chiar dacă n-ar fi acceptate ca introduse cu intenție de artist toate. Pe de altă parte este la fel de clar că diferențele sînt absolut toate de natură să înnobileze jumătatea dreaptă față de cea stîngă. Să nu fie un sens aici ?

Există, pare-se, fiziognomiști care cred că pot citi caracterul omului din disimetria feței. Ei susțin că

orice chip uman are efectiv o disimetrie ; că jumătatea stîngă a chipului exprimă partea feminină, cea dreaptă masculinul, şi că ele reprezintă o bogăţie de nuanţe, îngăduind caracterizarea omului respectiv. Să lăsăm pe fiziognomişti exerciţiului lor, dar să păstrăm o clipă procedeul lor de a înfrînge simetria, căci în definitiv orice fel de a vedea Multiplul în Unu este o binefacere a spiritului. Nu s-ar putea oare deosebi, în chipul aparent unitar al statuii lui Brâncuşi, o jumătate a naturii şi una a reflexiunii, a umanului, a culturii ?

Totul aşadar în partea stîngă ar putea fi natură brută şi primitivism ; totul în schimb se civilizează şi umanizează în partea dreaptă. Părul este, în stînga, cel al unei fiinţe dintr-un trib african, în dreapta cel al unei pariziene ; ochiul stîng, cu petele lui de pe pupilă, abia întrezăreşte, exact cît trebuie brutei, pe cînd celălalt e perfect uman ; absenţa urechii pe partea dreaptă desprinde parcă de zvonurile lumii şi sugerează un sens de interioritate al fiinţei aceleia, guşa se corectează în dreapta, şi dacă femeia îşi reţine cu mîna stîngă sînul drept este poate că vrea să-l ascundă. Fruntea are în partea stîngă urma unei lovituri cu piatra ; sau poate mica idioată s-a ciocnit în stînga cu capul de o stîncă.

Este o stranie devenire în fiinţa aceasta, dacă te uiţi mai bine la ea, o devenire pe care artistul a înscris-o acolo subtil, fără să aducă nici o deformaţie şi nici un dezechilibru în identitatea ei umană. Nu numai că denivelarea dintre părţi, aproape contrastul lor, nu aduce fisuri în identitatea fiinţei sculptate, dar identitatea ei este atît de bine asigurată încît de la ea se pot revendica o sumedenie de tipuri umane şi idoli, ca de la o făptură arhetipală. Ea seamănă — s-a spus chiar din 1910, cînd a fost întîi expusă la Bucureşti — cu zeităţile prememfitice din Egipt, cu figurile asirine, cu unele chipuri din lumea indică, cu anticele figuri mike-

niene sau cu cele din aria thracică, aşa cum mai recent s-a spus că aminteşte de idolii din Cyclade, de Venus din Lespugue, de unele chipuri din arta precolumbiană şi neagră, de arta oceanică a lui Gauguin şi din nou de arta thracică, atunci cînd s-a găsit la Hamangia, în Dobrogea, aşa-zisul „Gînditor“ de acum 3000 de ani.

Dintr-o răsuflare imaginea Cuminţeniei acoperă tot globul. Este universală *cel puţin* pentru pămînteni, şi ar fi greu de crezut că ea obţine un asemenea statut prin aceea că e subnormală. În orice caz, o imagine fără contur uman definit n-ar putea aminti de atîtea alte chipuri.

Şi totuşi, în ciuda identităţii ei sigure, este imaginea unei deveniri. Ceva se ridică aici spre omenesc ; ceva se *deplasează* din stupiditatea animală spre cuminţenia umană. Să spunem şi : spre înţelepciune ?

Este momentul să amintim că titlul românesc pe care l-a dat Brâncuşi nu vrea să spună „înţelepciune“ ; cel puţin nu dintr-o dată. Ionel Jianu a precizat în monografia sa (Paris, Arted 1963, pag. 39) despre cuvîntul folosit de artist că are „mai multe accepţii în limba română : în afara celei de înţelepciune, el semnifică şi un caracter paşnic, calm, lent şi reflectat, care nu este supus nici unei mînii“. În acest sens cuvîntul românesc corespunde mai mult lui sophrosyne (temperanţă, prudenţă) din limba greacă, decît sophia (înţelepciune, iscusinţă). Ca adjectiv are exact forma latină „cum mente“, cu minte. Atîta tot spune cuminţenia : a fi cu minte, cu stăpînire de sine, cu bună aşezare. Dar ca şi sculptura însăşi, cuvîntul folosit drept titlu nu exclude gîndul înţelepciunii, ba chiar deschide către el, pînă şi etimologic, cu acea rădăcină „men“ de la mens, ce reapare în Minerva, în memini=îmi amintesc, sau în moneo=pun pe altul să-şi amintească, sfătuiesc, avertizez. Şi nu ducea corespondentul grec al cumin-

ţeniei, sophrosyne, la o adevărată anchetă asupra înţelepciunii, cu dialogul „Charmides“ ?

Sculptura lui Brâncuşi poate apărea astăzi drept expresie a înţelepciunii *cel puţin* în sensul avertismentului pe care-l dă ea omului sophiei, omului iscusinţei, care a convertit totul în abilitate tehnică. Dar de la început întruchiparea sculptorului exprima un fel de înţelepciune, dacă ne gîndim că printre sensurile pe care le dă tînărul Charmides pentru înţelepciune este şi cel de a fi „o anumită formă de linişte“ ceea ce nu poate fi refuzat Cuminţeniei Pămîntuui. Este şi ea „sophron“, în felul ei.

În fapt ea este cuminte şi chiar înţeleaptă, pentru că nu are nimic diabolic în ea. Fuga de dracul, acesta este începutul înţelepciunii, s-ar putea spune. Cuminţenia lui Brâncuşi nu are absolut nici o înrudire cu acela. Făptura poate fi enigmatică, dar nu e echivocă în nici o privinţă. Ca atare ea nu putea să fie nici inteligentă, nici frumoasă, nici activă.

O fiinţă categoric *inteligentă,* de pildă, nu ar putea fi Cuminţenia Pămîntului, în măsura în care inteligenţa are ceva echivoc în ea : cunoaşte şi răul, cu vorba lui Platon din „Hippias minor“. Întruchiparea din sculptură este însă străină de inteligenţă şi în orice caz e departe de a avea aceea inteligenţă liberă, pe care ar fi trebuit s-o scoată în relief un chip sculptat, ce nu poate reda inteligenţa în elementul ei, cuvîntul. Dar de la inteligenţă liberă pînă la diavol nu mai e decît un pas.

La fel Cuminţenia Pămîntului n-ar putea fi de-a dreptul *frumoasă.* De la „căderea biblică“ încoace, frumuseţea feminină are, la fel, ceva echivoc în ea. Nu ne putem împiedica s-o simţim, deşi vedem în ea prototipul speciei, iar Brâncuşi închipuie o Evă frumoasă *mai presus* de un Adam care trebuie să trudească. Nu mai putem primi în „echitatea“ lui, cum spunea tot artistul, mesajul frumuseţii feminine, care în orice caz nu ne este neutră. Dar nici o aluzie de

frumusețe nu face să tresară trupul femeii sculptate aici.

Iar deopotrivă nu apare nici vreun indiciu de *acțiune* imediată și faptă, în ființa aceasta ghemuită și cu talpa picioarelor bine lipită de pămînt. Acțiunea este și ea echivocă. Îi simți riscurile în „Gînditorul“ lui Rodin, și este o întrebare dacă nu cumva Cumințenia a fost concepută ca o replică la acela, mai degrabă decît la „Vîrsta de bronz“ cum s-a sugerat. Concentrarea din „Gînditor“ este în netă opoziție cu destinderea din „Cumințenie“, pe care diavolul, cu oricîte subtilități, n-ar putea-o ispiti să întreprindă ceva.

Poate faptul că nu are nici o urmă de diabolic în ea, laolaltă cu cel de a nu avea nici un fel de monstruozitate, face din Cumințenie o imagine atît de universală. În liniștea ei, ea este o înțelepciune la nivelul pămîntului. La această treaptă, unde nu încap inteligență, frumusețe și acțiune, nu apar nici : stupiditatea, slutenia și infirmitatea. Statuia nu trădează nici un stigmat al răului. E situată pe linia precisă dintre frumos și urît, bun și rău, normal și monstruos, ca un prunc ce n-are încă un chip și un nume. *Ceva* ar putea, atunci, să se nască din plodul acesta al pămîntului.

Și parcă efectiv stă să apară sau să *reapară* ceva. Făptura e adunată asupra ei însăși, dar nu și încovoiată. Linia spatelui ei este perfect dreaptă. În animalitatea ființei, rectitudinea vine să aducă o formă de trezie, aproape de inteligență viitoare ; trunchiul perfect vertical dă parcă ființei o putință de frumusețe, oricît ar lipsi orice aluzie la ea ; iar întrucît făptura e strînsă dar nu și încovoiată, o vagă posibilitate de faptă este totuși prezentă în ea. Aici e o ființă vie, nu o renunțare.

Unei asemenea Cumințenii și înțelepciuni la nivelul cel mai de jos al omenescului, Brâncuși i-a dat un titlu pe care nu l-a luat direct din folclorul

românesc, așa cum va lua pe cel de „Măiastra“ pentru pasărea sa. În mitologia populară a țării sale există : frumoasa pămîntului, greul pămîntului, ușurelul lui, fiul cîmpului, urîțenia pămîntului, urechea pămîntului, dar nu și cumințenia pămîntului. Dacă însă nu a luat titlul direct din folclor, Brâncuși purta folclorul îndeajuns cu el spre a reflecta ceva din cumințenia țărănească a lumii de care, în 1907, abia se desprinsese.

Și totuși în același timp el începe să reflecte, poate sub zguduirea Parisului, universalul. Un straniu gînd în universal trece acum prin el, cînd are în față-i blocul de calcar crinoidal din catacombele pariziene, pe care-l va transforma în Cumințenia Pămîntului. Poate îi vine în minte, în Parisul tuturor libertăților și îndrăznelilor, că pămîntul însuși se sminteşte cîteodată, ieșindu-și din țîțîni. Poate că a spus „Cumințenia Pămîntului“ spre a exorciza pămîntul.

Celelalte trei elemente ale lumii nu au nevoie să fie îmblînzite și nu se spune „cumințenie“ a aerului sau a apei. Focul este înțelepciunea însăși, ca la Heraclit, prin el toate redevenind una. Aerul este destins și indiferent, abia apa începe să fie elementul dezinvolturii vegetale și animale. Dar numai pămîntul poate da acces liber visului naturii și pînă la urmă al naturii umane : devenirea întru ființă.

De aceea ar fi bine ca pe toate piețile lumii să figureze „Cumințenia pămîntului“.

SUMARUL

Lector : SANDA ANGHELESCU
Tehnoredactor : VICTOR MAȘEK

*

Bun de tipar 16.04.1984
Coli tipar 9,5

*

Tiparul executat sub comanda 5004/984 la
ÎNTREPRINDEREA POLIGRAFICĂ BACĂU
Strada Mioriței nr. 27



Lucrarea este tipărită pe hîrtie fabricată la
C.C.H. Călărași

editura univers